

FRIEDRICH NIETZSCHE

LA GENEALOGIA DE LA MORAL
Un escrito polémico

PREFACIO

1

No nos conocemos a nosotros mismos, nosotros los conocedores. Pero esto tiene su razón de ser. Si nunca nos hemos buscado, ¿cómo íbamos a poder *encontrarnos* algún día? Con razón se ha dicho: <donde está vuestro tesoro, allí está también vuestro corazón>; *nuestro* tesoro está donde se hallan las colmenas de nuestro conocimiento. Estamos siempre de camino hacia allí, como animales dotados de alas desde su nacimiento y colectores de la miel del espíritu, y en realidad es una sola cosa la que íntimamente nos preocupa: <traer algo a casa>. En lo que se refiere al resto de la vida, a lo que se ha dado en llamar <vivencias>, ¿quién de nosotros tiene siquiera la seriedad suficiente para ello?, ¿o el tiempo suficiente?

En esas cosas, mucho me temo, nunca hemos puesto realmente <los cinco sentidos>: no tenemos el corazón en ellas, ¡ni siquiera les prestamos oído! Más bien, al igual que alguien que estaba divinamente distraído y totalmente ensimismado vuelve de un golpe a la realidad cuando truenan en sus oídos con toda su fuerza las doce campanadas del mediodía, y se pregunta <¿qué estruendo es ése?>, así también nosotros nos frotamos las orejas *después* y preguntamos, atónitos y conmocionados, <¿qué acabamos de experimentar realmente?, aún, ¿quiénes somos realmente?>, y contamos –después, como acabamos de decir- cada una de las doce trémulas campanadas de nuestra vivencia, de nuestra vida, de nuestro *ser*, pero, ¡ay!, perdemos la cuenta… Permanecemos necesariamente ajenos a nosotros mismos, no nos comprendemos, *tenemos* que confundirnos, para nosotros reza la frase eternamente: <De nadie estamos más lejos que de nosotros mismos>, no somos <conocedores> de nosotros mismos.

2

Mis pensamientos sobre el origen de nuestros prejuicios morales –pues de eso es de lo que trata este escrito polémico- tienen su expresión primera, concisa y provisional en la colección de aforismos que lleva el título *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres,* y que se empezó a escribir en Sorrento durante un invierno que me permitió detenerme, como se detiene el caminante, y abarcar con la mirada el país ancho y peligroso por el que mi espíritu había caminado hasta ese momento. Eso sucedió en el invierno 1876-77; los pensamientos mismos son más viejos. En lo esencial eran ya los mismos pensamientos que retomo en los presentes tratados: ¡esperemos que el largo tiempo transcurrido desde entonces les haya venido bien, que se hayan hecho más maduros, más claros, más fuertes, más perfectos! *Que* hoy siga adhiriéndome firmemente a ellos, que en el entretanto ellos mismos se hayan adherido unos a otros cada vez con más firmeza, que incluso hayan ido creciendo juntos entrepenetrándose e injertándose unos en otros: todo esto me refuerza en la alegre confianza de que han surgido en mí desde el principio no cada uno por separado, no caprichosamente, no esporádicamente, sino todos de una misma raíz común, de una *voluntad fundamental* de conocimiento que impera en la profundidad, que habla cada vez con más determinación, que exige cada vez cosas más determinadas. Solo esto le conviene al filósofo. No tenemos derecho a hacer nada disgregadamente ni dar con la verdad *disgregadamente*. Sino que, más bien, con la misma necesidad con la que el árbol da sus frutos, crecen de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros <si> y <no> y

<si…>, emparentados todos entre ellos, referidos unos a otros y dando testimonio de una misma voluntad, de una misma salud, de un mismo humus, de un mismo sol. ¿Os saben bien a *vosotros* estos frutos nuestros? Pero ¡qué les importa eso a los árboles! ¡Qué nos importa a *nosotros*, a nosotros los filósofos!...

3

A causa de una cierta suspicacia que me es propia y que confieso a disgusto, pues se refiere a la *moral*, a todo lo que hasta la fecha se ha venido celebrando en este mundo como moral, a causa de una suspicacia que apareció en mi vida tan pronto, tan sin buscarla, tan imparable, tan en contradicción con mi entorno, con mi edad, con los ejemplos recibidos, con todo aquello de donde vengo, que casi tendría derecho a llamarla mi <a priori>, tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse en el momento preciso ante la pregunta de cuál es realmente el *origen* de nuestro bien y mal. De hecho, el problema del origen del mal me perseguía ya cuando era un mozalbete de trece años: a él, en una edad en la que se tiene <mitad juegos de niños, mitad a Dios en el corazón>, dediqué mi primer juego literario infantil, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica, y, en lo que respecta a la <solución> del problema llegue entonces, le tributé ese honor a Dios, como es justo, y le hice el *padre* del mal. ¿Era precisamente eso lo que quería de mí mi <a priori>?, ¿ese <a priori> nuevo, inmoral, o cuando menos moralista, y el <imperativo categórico> que hablaba por su boca, tan anti kantiano, ¡ay!, tan enigmático, y al que desde entonces he prestado cada vez más oído, y no solo oído?... Afortunadamente, aprendí a tiempo a distinguir el prejuicio teológico de la mora, y ya no busqué el origen del mal *detrás* del mundo. Alfo de adiestramiento histórico y filológico, incluido un sentido innato difícil de contentar en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformó muy pronto mi problema en otro distinto: ¿bajo qué condiciones inventó el hombre esos juicios de valor del bien y el mal? y *¿qué valor tienen ellos mismos?* ¿Han obstaculizado hasta ahora el desarrollo humano, o lo han fomentado? ¿Dan muestra de un estado de necesidad, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, al revés, se trasluce en ellos la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? Para esas preguntas encontré y me atreví a dar yo mismo diversas respuestas, distinguí épocas, pueblo, grados de jerarquía de los individuos, especifiqué mi problema, las respuestas se convirtieron en nuevas preguntas, en investigaciones, en conjeturas, en probabilidades: hasta que por fin tuve un país propio, un suelo propio, todo un mundo recóndito que

creía y florecía, jardines secretos por así decir, de los que a nadie se el permitía sospechar nada… ¡Oh, qué *felices* somos, nosotros los conocedores, suponiendo que sepamos callar todo el tiempo que se suficiente!

4

El primer estímulo para manifestar algo de mis hipótesis sobre el origen de la moral me lo dio un librito claro, limpio e inteligente –quizá demasiado- en el que me salió al encuentro por primera vez de modo inequívoco un tipo inverso y perverso de hipótesis genealógicas, su tipo propiamente *ingles*, y que me atrajo con la fuerza de atracción que tiene todo lo opuesto, todo lo antipódico. El título del librito era *El origen de las sensaciones morales*; su autor Dr. Paul Rée, el año de su publicación 1877. Quizá nunca haya leído nada a lo que haya dicho <no> en mi interior tantas veces –frase por frase, conclusión por conclusión- como a ese libro; pero sin nada de irritación e impaciencia. En la obra antes mencionada, en la estaba trabajando por aquel entonces, hice referencia con ocasión y sin ella a las afirmaciones de ese libro, no refutándolas – ¡qué se me da a mí de las refutaciones! -, sino, como le conviene a un espíritu positivo, poniendo en lugar de lo improbable la más probable, en determinadas circunstancias en lugar de un error otro distinto. Fue entonces, como ya he dicho, cuando saqué a la luz por primera vez las hipótesis sobre el origen a las que estos trabajos están dedicados, con torpeza –soy el último a que quisiera ocultárselo-, todavía sin libertad, todavía sin un lenguaje propio para estas cosas propias, y con más de una reincidencia y vacilación. Para más detalles, véase lo que digo en *Humano, demasiado humano*, p. 51, sobre la doble prehistoria del bien y el mal (como procedentes, concretamente, de la espera de los nobles y de la de los esclavos); también las pp. 119 y ss. sobre el valor y el origen de la moral ascética; asimismo las pp. 78, 82m y II, 35, sobre la <eticidad de la costumbre>, aquel tipo mucho más antiguo y primigenio de moral, *toto coelo* distinto del modo de valoración altruista (en el que Dr. Rée, al igual que todos los genealogistas de la moral ingleses, ve el modo de valoración en sí); también la p. 74; *Caminante,* p. 29; *Aurora,* p. 99, sobre el origen de la justicia como un equilibrio entre quienes son aproximadamente iguales de poderosos (equilibrio como condición previa de todos los contratos, y por lo tanto de todo el Derecho); también sobre el origen del castigo, *Caminante*, pp. 25 y 34, para el que la finalidad de aterrorizar no es esencial ni primigenia (a diferencia de lo que piensa Dr. Rée, esa finalidad más bien le ha sido añadida, en unas

circunstancias bien determinadas, y siempre como algo accesorio o sobrevenido).

5

En el fondo, lo que precisamente entonces yo llevaba en el corazón era algo mucho más importante que un conjunto de hipótesis propias o ajenas sobre el origen de la moral (o, más exactamente: esto último sólo con vistas a un fin para el que eso es un medio entre muchos). Lo que me interesaba a mí era el *valor* de la moral, y sobre ello tenía que ocuparme casi exclusivamente con mi gran maestro Schopenhauer, a quien se dirige, como si de un contemporáneo se tratase, aquel libro, la pasión y la secreta contradicción de aquel libro (pues también aquel libro era un <escrito polémico>). De lo que se trataba era, especialmente, del valor de lo <inegoísta>, de los instinto de compasión, abnegación y autoinmolación, que precisamente Schopenhauer había dorado, divinizado y allendizado hasta que finalmente quedaron para él como los <valores en sí> y con base en lo que él *decía no* a la vida, y también a sí mismo. ¡Pero precisamente contra *estos* instintos hablaba desde mi interior una desconfianza cada vez más básica y fundamental, un escepticismo que cada vez cavaba más hondo! Precisamente aquí vi el *gran* peligro de la humanidad, su tentación y seducción más sublime -¿seducción a qué?, ¿a la nada?-, precisamente aquí vi el comienzo del fin, el quedarse parado, el cansancio que mira hacia atrás, vi a la voluntad volverse *contra* la vida, a la enfermedad postrera anunciarse tierna y melancólicamente: comprendí que la moral de la compasión –que cada vez hace más estragos, que ya se apoderó de los filósofos y los hizo enfermar- es el más inquietante síntoma de nuestra cultura europea (también ella ha llegado a ser inquietante), ¿Cómo su rodeo hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo de lo europeo?, ¿hacia… el *nihilismo*?... Esta moderna preferencia y sobrestimación de los filósofos por la compasión es, en efecto, algo nuevo: precisamente en que la compasión no tiene *ningún* valor habían convenido hasta ahora los filósofos. Me limitaré a mencionar a Platón, Spinoza, La Rochefoucauld y Kant, cuatro espíritus enteramente distintos unos de otros, pero que están de acuerdo en una cosa: en menospreciar la compasión.

6

Este problema del *valor* de la compasión y de la moral de la compasión (soy un enemigo del vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos) parece ser en un primer momento solamente algo separado, un signo de interrogación por sí mismo. Pero a quien se detiene aquí, a quien *aprende* a preguntar, le pasará lo que a mí; se le abre una enorme perspectiva nueva, una posibilidad se apodera de él como el vértigo; surgen todo tipo de desconfianzas, recelos, temores; la fe en la moral, en toda moral, se tambalea, u finalmente le habla en voz alta a una nueva exigencia. Expresémosla, esta *nueva exigencia*: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que cuestionar el valor mismo de esos* valores, y para ello hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que han surgido, bajo las que se han desarrollado y han tomado diversas formas (moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como veneno), un conocimiento tal y como hasta ahora no lo ha habido, y ni siquiera se ha deseado. Se tomaba el *valor* de esos <valores> como dado, como efectivo, como si estuviese más allá de todo cuestionamiento; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar el valor <bueno> más valioso que el valor <malo>, más valioso en el sentido del fomento, la utilidad, el desarrollo de *el* hombre como tal (el futuro del hombre incluido). ¿Y si sucediese más bien al contrario? ¿Y si en el <bueno> residiese un síntoma de retroceso, e igualmente un peligro, una tentación, un veneno, un narcótico, gracias al cual acaso el presente viviese *a costa del futuro*, quizá con más comodidad, menos peligrosamente, pero también con menos estilo, de modo más bajo?... ¿De manera que justo la moral fuese la culpable de que el *supremo poderío y esplendor* del tipo <hombre>, de suyo posible, nunca se alcanzase? ¿De manera que justo la mora fuese el peligro de los peligros?...

7

En suma, que yo mismo, desde que se me abrió es perspectiva, tenía razones para buscar a mi alrededor compañeros eruditos, atrevidos y laboriosos (lo sigo haciendo todavía hoy). Hay que recorre el enorme, lejano y tan escondido país de la moral –de la moral que ha existido realmente, que se ha vivido realmente- con preguntas que sean todas ellas nuevas, y por así decir, con nuevos ojos: ¿y no significa esto prácticamente lo mismo que *descubrir* este país?... Si a ese respecto pensé, entre otros, en el mencionado Dr. Rée, lo hice porque no dudaba en modo alguno de que él se vería empujado, por la naturaleza misma de sus preguntas, a una metodología más correcta para llegar a las respuestas. ¿Me he engañado al

suponerlo así? Mi deseo era, en todo caso, dar aun ojo tan agudo e imparcial una mejor dirección, la dirección hacia la *ciencia histórica* real *de la moral* y advertirle, antes que fuese demasiado tarde, de que tuviese cuidado con ese conjunto ingles de *vagas* hipótesis. Es palmario que para un genealogista de la moral tiene que ser cien veces más importante que el brillo de las mejores hipótesis el color *gris* y apagado de lo documentable, lo realmente comprobable, lo que realmente ha existido, en suma, ¡toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana! *Este pasado* le era desconocido a Dr. Rée; pero había leído a Darwin: y así es como en sus hipótesis se dan educadamente la mano, de una manera que cuando menos es entretenida, la bestia darwiniana y el más moderno, modesto y delicado adepto a la moral, que <ya no muerde> y en cuyo rostro se dibuja la expresión de una cierta indolencia, bondadosa y fina, pero entremezclada con un poco de pesimismo, de cansancio: como si en realidad no compensase en absoluto tomarse en serio todas estas cosas, a saber, los problemas de la moral. En cambio, a mí me parece que no hay cosa alguna que *compense* tomar en serio más que esta. De esa compensación forma parte, por ejemplo, que un día quizá se obtenga el permiso de tomarla *con jovialidad.* Y es que la jovialidad, o, para decirlo en mi lenguaje, *la gaya ciencia*, es una recompensa: una recompensa por una seriedad larga, valiente, laboriosa y subterránea, que ciertamente no es cosa para todo el mundo. Pero el día que digamos de todo corazón < ¡adelante!, ¡también nuestra vieja moral es un personaje *de comedia*!>, habremos descubierto una nueva trama y posibilidad para el drama dionisíaco del <destino del alma>: y él sabrá sacarle todo el partido –podemos apostar a que sí-. ¡Él, el gran, viejo, eterno comediógrafo de nuestra existencia!...

8

Si este escrito es incomprensible para alguien y no del todo audible, la culpa –así lo creo- no será necesariamente mía. Es suficientemente claro, presuponiendo lo que yo presupongo, a saber, que primero se hayan leído mis escritos anteriores y que al hacerlo no se haya ahorrado cierto esfuerzo: pues, en verdad, no son de fácil acceso. En lo que respecta por ejemplo a mi *Zaratustra*, no dejo pasar por conocedor del mismo a nadie a quien cada una de sus palabras no le haya herido profundamente alguna vez y no le haya dejado profundamente extasiado alguna vez: solo en ese caso le será lícito disfrutar del privilegio de participar reverentemente del elemento alciónico del que ha nacido esa obra, de su claridad, lejanía, amplitud y certeza solares. En otros casos es la forma aforística la causa de la

dificultad: se debe esta última a que hoy en día esa forma *no se toma suficientemente en serio*. Un aforismo que haya sido acuñado y fundido como es debido no está ya <descifrado> con solo que se haya leído, sino que más bien es entonces cuando hay que empezar a *interpretarlo,* y para eso se necesita un arte interpretativa.
En el tercer tratado de este libro he ofrecido un modelo de lo que en un caso como ese denomino <interpretación>: a ese tratado le precede un aforismo, y el tratado mismo es su comentario. Ciertamente, para practicar de esa manera la lectura como un *arte* hace falta ante todo una cosa que hoy en día es precisamente lo que más se ha olvidado, y por eso todavía ha de pasar tiempo hasta que mis escritos sean <legibles>; una cosa para la que casi hay que ser vaca, y en cualquier caso *no* <hombre moderno>: *rumiar*…

PRIMER TRATADO
<Bueno y malvado>, <bueno y malo>

1

Estos psicólogos ingleses –a los que hay que agradecer los únicos intentos emprendidos hasta ahora de llegar a una historia del surgimiento de la moral- nos plantean con ellos mismos un enigma no pequeño; permítaseme confesarlo: precisamente por eso, como enigmas encarnados, tienen incluso una ventaja esencial sobre sus libros: *¡ellos mismos son interesantes!* Estos psicólogos ingleses, ¿qué es lo que pretenden realmente? Se los encuentra siempre, sea voluntaria o involuntariamente, entregados a la misma tarea, a saber, empujar al primer plano la *partie honteuse* de nuestro mundo interior y buscar lo propiamente eficaz, rector, decisivo para el desarrollo, precisamente en lo último en lo que el orgullo intelectual del hombre *desearía* encontrarlo (por ejemplo en la *vis inertiae* de la costumbre, o en el olvido, o en una conexión mecánica de ideas ciega y casual, o en lago meramente pasivo, automático, reflejo, molecular y profundamente estúpido). ¿Qué es lo que realmente impulsa a estos psicólogos a ir siempre en esa dirección? ¿Es un instinto –secreto, malévolo, ruin y quizá inconfesado para él mismo- del empequeñecimiento del hombre? ¿O acaso un recelo pesimista, la desconfianza de idealistas decepcionados, amargados, verdosos y que escupen veneno? ¿O una pequeña enemistad y un pequeño rencor contra el cristianismo (y contra Platón), subterráneos y que quizá ni siquiera llegan a hacerse consientes?

¿O incluso un gusto lascivo por lo extraño, lo dolorosamente paradójico, lo cuestionable y carente de sentido de la existencia? ¿O, finalmente, de todo un poco, un poco de unidad, un poco de amargura, un poco de anticristianismo, un poco de hormigueo y de necesidad de pimienta?... Pero se me dice que son sencillamente sapos viejos, fríos, aburridos, que se arrastran y andan a saltos alrededor del hombre y metiéndose dentro del hombre, como si justo en él estuviesen en su elemento, a saber, en una *ciénaga*. Lo oigo con repugnancia, es más, no lo creo, y, si es que es lícito desear cuando no se puede saber, deseo de todo corazón que con ellos suceda lo contrario: que estos investigadores y microscopista del alma sean en el fondo animales valientes, magnánimos y orgullosos que sepan mantener a raya tanto su corazón como su dolor y que se hayan educado a sí mismos para sacrificar toda deseabilidad a la verdad, a *toda* verdad, incluso a la verdad escueta, amarga, fea, repulsiva, poco cristiana, inmoral… Pues hay esas verdades.

2

¡Todo nuestro respeto, así pues, para los espíritus buenos que actúen en estos historiadores de la moral! ¡Pero, por desgracia, es seguro que les falta el *espíritu histórico* mismo, que les han dejado en la estacada precisamente todos los espíritus buenos de la ciencia histórica misma! Piensan todos ellos, como es vieja costumbre entre los filósofos, de modo *esencialmente* ahistórico; de esto no cabe duda. Lo chapucero de su genealogía de la moral sale a la luz del día ya al comienzo, allí donde de lo que se trata es de averiguar el origen del concepto y del juicio de <bueno>. <Al principio –así lo decretan- las acciones inegoístas eran elogiadas y denominadas buenas por aquellos a los que esas acciones se les hacían, esto es, por aquellos para quienes dichas acciones eran *útiles*; posteriormente *se olvidó* este origen del elogio, y, sencillamente porque *de costumbre* siempre habían sido elogiadas como buenas, las acciones inegoístas pasaron a ser también consideradas buenas, como si fuesen algo bueno en sí mismo>. Se advierte al punto que esta primera derivación contiene ya todos los rasgos típicos de la idiosincrasia de psicólogo inglesa: ahí tenemos <la utilidad>, <el olvido>, <la costumbre> y al final <el error>, todo ello como base de una estimación de valor de la que el hombre superior ha estado orgulloso hasta ahora como si fuese una especie de privilegio del hombre en cuanto tal. Se *debe* humillar ese orgullo, se le *debe* quitar su valor a esa estimación de valor: ¿se ha logrado?... Para mí es palmario, primero, que esta teoría busca y sitúa el foco de surgimiento del concepto <bueno> en un lugar equivocado: ¡el juicio <bueno> *no* procede

de aquellos a quienes se les ha deparado <bondad>! Más bien han sido <los buenos> mismos, es decir, los nobles, poderosos, encumbrados y de espíritu elevado quienes se sintieron y consideraron a sí mismos y a su obrar como buenos, a saber, de primer rango, en contraposición con todo lo bajo, rastrero, ruin y plebeyo. Solo desde este pathos *de la distancia* se tomaron el derecho a crear valores, a acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! El punto de vista de la utilidad es todo lo ajeno y poco apropiado que cabe pensar para ese hirviente manar de juicios de valor supremo, ordenadores y señaladores de rango; aquí ha llegado el sentimiento a un punto opuesto a aquel bajo grado de temperatura que es presupuesto por toda prudencia calculadora, por todo cálculo de utilidades, y ha llegado a él no por una vez, no durante un momento excepcional, sino para siempre. El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, El sentimiento global y básico, duradero y dominante, de un modo de ser superior y regio respecto de un modo de ser inferior, respecto de una <abajo>: *este* es el origen de la contraposición entre <bueno> y <malo>. (El derecho señorial a dar nombre va tan lejos que nos deberíamos permitir comprender el origen del lenguaje mismo como la expresión del poder de quienes ejercen dominio sobre los demás: dicen <esto es tal cosa y tal otra>, le ponen a cada cosa y a cada suceso el sello de una palabra y de esa manera, por así decir, toman posesión de ella). Es propio de ese origen que la palabra <bueno> *no* está enlazada de antemano necesariamente, en modo alguno, con acciones <inegoístas>, según creen supersticiosamente esos genealogistas de la moral.
Antes bien, solo cuando se produce la *decadencia* de los juicios de valor aristocráticos sucede que toda esta contraposición <egoísta>, <inegoísta> se va imponiendo más y más a la conciencia del hombre: es el *instinto gregario*, para servirme de mi leguaje, a quien por fin se la da la palabra (*y las palabras)* con dicha contraposición. E incluso entonces ha de pasar largo tiempo hasta que ese instinto llega a enseñorearse de la situación tanto que la estimación de valor moral se queda prendida y prisionera en esa contraposición (como ocurre por ejemplo en la Europa actual: hoy reina el prejuicio que toma como conceptos equivalente, ya con la fuerza de una <idea fija> y de una enfermedad mental, los de <moral>, <inegoísta>, <*désintéressé*>).

3

En segundo lugar: incluso prescindiendo por completo de su insostenibilidad histórica, esa hipótesis sobre el origen del juicio de valor <bueno> adolece en sí misma de un contrasentido psicológico. Se pretende

que la utilidad de la acción inegoísta es el origen de su elogio, y que ese origen se ha *olvidado*: ¿cómo va a ser *posible* ese olvido? ¿Acaso han dejado de ser útiles alguna vez esas acciones? Muy al contrario: esa utilidad ha sido más bien la experiencia cotidiana en todas las épocas, algo, por tanto, que ha sido subrayado una y otra vez y que, en consecuencia, en vez de desaparecer la consciencia, en vez de hacerse olvidable, tenía que grabarse en la conciencia de manera cada vez más nítida. Cuánto más racional (aunque no por ello más verdadera) es la teoría opuesta que defiende por ejemplo Hebert Spencer, quien considera el concepto de <bueno> esencialmente idéntico al concepto de <útil>, <adecuado para lograr un fin>, de manera que, -según él- en los juicios <bueno> y <malo> la humanidad ha recogido y sancionado precisamente sus experiencias *ni olvidadas ni olvidables* de lo útil-adecuado para lograr un fin y de lo nocivo-inadecuado para lograr y fin. Bueno es, según esa teoría, cuanto desde siempre se ha revelado como útil, por lo que puede reivindicar validez como <valioso en grado sumo>, como <valioso en sí>. También esta vía explicativa es errónea, como ya hemos dicho, pero al menos esta explicación es en sí misa racional y psicológicamente sostenible.

4

La indicación del camino *correcto* me la dio la pregunta de qué significan realmente desde un punto de vista etimológico las palabras acuñadas por diversas lenguas para designar <bueno>: encontré que todas ellas remiten a *la misma transformación de conceptos*, que en todas partes <excelente>, <noble> en sentido estamental, es el concepto básico a partir del que se han desarrollado <bueno> en el sentido <de alma excelente>, <noble>, <de alma elevada>, <de alma privilegiada>; una evolución que siempre discurre en paralelo a aquella otra que hace que los conceptos <vulgar>, <plebeyo>, <bajo> terminen por convertirse en <malo>. El ejemplo más elocuente de esto último es la palabra misma alemana para <malo>, que es idéntica a <sencillo> –compárese <sencillamente>, <sin más>- y que en sus orígenes designaba –todavía sin una mirada oblicua y cargada de sospecha- al hombre sencillo, al hombre vulgar, meramente como contrapuesto al noble. Más o menos alrededor de la guerra de los Treinta Años, es decir, bastante tarde, se desplaza ese sentido hacia el ahora usual. Esto me parece ser un resultado *esencial* en lo que respecta a la genealogía de la moral; que no se haya encontrado hasta tan tarde se debe a la influencia inhibidora que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno en lo tocante a todas las cuestiones relativas al origen. Y ellos hasta en el terreno que más objetivo parece, el de la ciencia natural y

la fisiología, según aquí hemos de limitarnos a apuntar. Qué desmanes puede ocasionar este prejuicio –en especial para la moral y la ciencia histórica- cuando se ha desencadenado hasta llegar al odio, lo muestra el tristemente célebre caso de Buckle; el *plebeyismo* del espíritu moderno, que es de origen inglés, brotó ahí de nuevo en su suelo nativo, con toda la fuerza de un volcán cubierto por una capa de lodo y con la elocuencia echada a perder, estentórea, vulgar, con la que hasta ahora han hablado todos los volcanes.

5

En lo que respecta a *nuestro* problema, que con buenas razones se puede denominar un problema *silencioso* y que, muy exigente como es, solo se dirige a los oídos de pocos, no es de pequeño interés constatar que en las palabras y raíces que designan <bueno> se sigue trasluciendo muchas veces el matiz principal en virtud del cual los nobles se sentías precisamente como hombre de mayor rango. Bien es cierto que en la mayor parte de los casos quizá toman su nombre sencillamente de su superioridad en poder (como <los poderosos>, <los señores>, <los que mandan>), o de la marca más visible de esa superioridad, por ejemplo <los ricos>, <los poseedores> (este es el sentido de *arya*; y de modo análogo en el iranio y en el eslavo). Pero también de un *rasgo típico de su carácter:* y este es el caso que aquí nos importa. Se llaman, por ejemplo, <los veraces>: por delante de toda la nobleza griega, cuyo portavoz es el poeta megárico Teognis. La palabra para ello acuñada εσΰλσς, significa por su raíz alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, pasa a designar al verdadero en tanto que veraz: en esta fase de la transformación del concepto se convierte en lema y divisa de la nobleza y se funde por entero con el sentido de <noble>, para delimitarlo respecto del *mendaz* hombre vulgar, tal y como Teognis lo presenta y describe, hasta que finalmente, tras la decadencia de la nobleza, la palabra queda para designar la *noblesse* del alma, y por así decir, se hace dulce y madura. Tanto en la palabra ΚαΚός como en δειλός (el plebeyo en contraposición con el αγαΰός) se subraya la cobardía: esto puede que sea un indicio de en qué dirección se debe buscar el origen etimológico del término αγαΰός, que tantas interpretaciones admite. Con el término latino *malus* (al que equiparo con μελας) puede que se quiera designar al hombre vulgar en tanto que de piel oscura, sobre todo en tanto que de pelo negro (<*hic niger est…*>), aludiendo ahí al habitante preario del suelo itálico, cuyo color era lo que más claramente le distinguía de la raza de conquistadores rubia, a saber, aria, que había llegado a ser la dominante; al

menos, el gaélico me ha ofrecido el caso exactamente paralelo: *fin* (por ejemplo en el nombre *Fin-Gal*), la palabra que designa a la nobleza, y al cabo al bueno, noble, puro, originalmente el de pelo rubio, en contraposición a los aborígenes de piel oscura y pelo negro. Los celtas —dicho sea de paso— eran enteramente una raza rubia; se comete una injusticia cuando las zonas de una población básicamente de pelo oscuro como se aprecian en los mapas etnográficos de Alemania elaborados con cierto cuidado se ponen en relación con un pretendido origen y mezcla de sangre celta, como lo sigue haciendo aún Virchow: más bien en esos lugares se echa de ver la población *prearia* de Alemania. (Lo mismo se puede decir de casi toda Europa: en lo esencial, allí la raza sometida ha recuperado finalmente la primacía, en el color, en la pequeña longitud del cráneo, quizá también en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo, y sobre toda esa tendencia a la <*commune*>, a la más primitiva forma de sociedad, que ahora comparten todos los socialistas de Europa, en lo esencial no significan un enorme *repique final*, y que la raza de los conquistadores y de *señores*, la de los arios, no está quedando por debajo también fisiológicamente…?) El término nativo *bonus* creo poder interpretarlo como <el guerrero>, suponiendo siempre que tengo razón cuando remito *bonus* al término más antiguo *duonus* (compárese *bellum* = *duellum* = *duen-lum*¸ donde me parece que se conserva ese *duonus*). *Bonus*, por tanto, como varón de la discordia, de la escisión en dos (*duo*), como guerrero: se ve que es lo que en la antigua Roma constituía la <bondad> de un varón. Nuestro término alemán para <bueno>: ¿no podría significar <el divino>, el varón <de linaje divino>[1]? ¿Y no podría ser idéntico al nombre del pueblo de los godos (que originalmente era un nombre que designaba nobleza)? Las razones que abonan tal conjetura no son de este lugar.

6

De esta regla, según la cual el concepto de preeminencia político siempre se resuelve en un concepto de preeminencia anímico, no es de suyo excepción alguna (aunque sí que da ocasión para excepciones) que la casta suprema sea al mismo tiempo la casta *sacerdotal*, y que en consecuencia prefiera para su denominación global un predicado que recuerde su función sacerdotal. Así es como, por ejemplo, <puro> e <impuro> la primera vez que nos salen al paso lo hacen como distintivos de un cierto estamento, y también aquí un <bueno> y un <malo> experimentan más tarde un desarrollo en un sentido que ya no es estamental. Por lo demás, que nadie tome de antemano estos conceptos de <puro> e <impuro> en un sentido

demasiado grave, demasiado amplio e incluso simbólico: sucede más bien que todos los conceptos de la humanidad antigua se han entendido al comienzo, en una medida que apenas podemos imaginarnos, de un modo basto, tosco, externo, estrecho, directa y especialmente *asimbólico.* El <puro> es, desde el comienzo, meramente un hombre que se lava, que se prohíbe determinados manjares que acarrean enfermedades de la piel, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo bajo, que siente repugnancia por la sangre: ¡no más, no mucho más! Por otra parte, del entero modo de ser de una aristocracia esencialmente sacerdotal se desprende por qué justo aquí las contraposiciones de valor se pudieron interiorizar y agudizar tempranamente de una manera peligrosa; de hecho, en virtud de ellas han terminado por abrirse, entre unos hombres y otros, abismos que ni siquiera un Aquiles de la libertad de espíritu traspasará sin estremecerse. Hay algo *insano* desde el principio en esas aristocracias sacerdotales, y también en las costumbres en ellas dominantes —que están de espaldas a la acción, por un lado como incubando, pero por otro cargadas de sentimientos llenos de fuerza explosiva— a resultas de las cuales aparecen la propensión a las enfermedades intestinales y la neurastenia que afectan de modo casi inevitable a los sacerdotes de todas las épocas; pero lo que han inventado ellos mismo como remedio curativo contra esa propensión suya a la enfermedad, ¿no hay que decir que en sus repercusiones posteriores se ha revelado como cien veces más peligroso que la enfermedad de la que aspiraba a librar? ¡La humanidad misma sigue adoleciendo de las repercusiones de esas ingenuidades curativas de los sacerdotes! Pensemos, por ejemplo, en ciertas formas de dieta (evitación de la carne), en el ayuno, en la continencia sexual, en la huida <al desierto> (aislamiento de Weir Mitchell, aunque sin la cura de engorde y la sobrealimentación subsiguiente, que es el remedio más eficaz contra toda histeria del ideal ascético), y añadámosle toda la metafísica de los sacerdotes enemiga de los sentidos y que los hace perezosos y refinados, su auto-hipnotización al modo del faquir y del brahmán —el brahmán utilizado como bola de cristal e idea fija— y la final saciedad general, totalmente comprensible, con su cura radical, con la *nada* (o con Dios: el anhelo de una *unió mystica* con Dios es el anhelo budista de la nada, del nirvana, ¡y nada más!). Y es que en los sacerdotes *todo* se hace más peligroso, no solo los remedios y las artes curativas, sino también la soberbia, la venganza, la agudeza, los excesos, el amor, la sed de dominio, la virtud, la enfermedad. Sin embargo, a fuer de ser justos, se podría añadir también que solo en el suelo de esta forma de existencia del hombre *esencialmente peligrosa*, de la forma de existencia sacerdotal, ha llegado a ser el hombre *un animal interesante*, que solo aquí el alma humana ha ganado *profundidad* y se ha hecho *malvada* en un sentido más alto, ¡y no

en vano son estas dos las formas básicas de la superioridad que hasta ahora viene mostrando el hombre sobre el resto de la fauna!

7

Se habrá adivinado ya con qué facilidad se puede desgajar el modo de valoración sacerdotal del caballeresco-aristocrático, para ir desarrollándose después hasta convertirse en su opuesto: un proceso que recibe un nuevo impulso cada vez que la casta de los sacerdotes y la casta de los guerreros se enfrentan, celosas una de otra, y no quieren ponerse de acuerdo entre sí sobre el premio. Los juicios de valor caballeresco-aristocrático tienen como condición previa una poderosa corporalidad, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que es la causa de su conservación: la guerra, la aventura, la caza, la danza, los juegos de lucha y en general cuanto implique un obrar fuerte, libre y con ánimo alegre. El modo de valoración sacerdotalmente noble tiene —ya lo vimos— otros presupuestos: ¡mal año para él cuando toca guerrear! Los sacerdotes son, como es sabido, *los peores enemigos*. ¿Por qué? Pues porque son los más impotentes. Partiendo de esa impotencia, el odio crece en ellos hasta tomar proporciones colosales e inquietantes, haciéndose máximamente espiritual y venenoso. Los mayores odiadores de la historia universal han sido siempre sacerdotes, y también han sido sacerdotes los odiadores más ingeniosos. Con el genio y el ingenio de la venganza sacerdotal no puede compararse ningún otro. La historia del hombre sería una cosa realmente tonta sin el genio y el ingenio que han introducido en ella los impotentes: tomemos en seguida el mayor ejemplo. Todo lo que se ha hecho en este mundo contra <los nobles>, <los potentes>, <los señores>, <los poderosos>, no es ni siquiera digno de mención en comparación con lo que han hecho contra ellos *los judíos:* los judíos, ese pueblo sacerdotal que, al cabo, solo supo obtener satisfacción de sus enemigos y debeladores mediante una radical transvaloración de los valores de estos últimos, es decir, mediante un acto de *la más espiritual de las venganzas.* Y es que solo esto era propio de un pueblo sacerdotal, del pueblo de la más escondida sed de venganza sacerdotal. Son los judíos quienes, de un modo tan consecuente que inspira temor, se atrevieron a invertir la ecuación de valor aristocrática (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado por los dioses) y se aferraron a esa inversión con los dientes del más abismal odio (el odio de la impotencia): <¡solo los desgraciados son buenos; solo los pobres, impotentes y bajos son buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los feos son los únicos píos, los únicos bienaventurados a los ojos de Dios, solo para ellos hay bienaventuranza, mientras que vosotros,

los nobles y potentes, vosotros sois para toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y vosotros seréis también eternamente los desdichados, los malditos y condenados!>… Ya se sabe *quien* ha heredado esta transvaloración judía… En lo que respecta a la iniciativa, enorme y fatídica más allá de toda ponderación, que los judíos han tomado con esa declaración de guerra —nunca ha habido otra que haya ido más que esta a la raíz de las cosas— recuerdo la afirmación, a la que ya llegué en otra ocasión (*mas allá del bien y del mal,* p. 118), de que con los judíos comienza *la rebelión de los esclavos de la moral:* una rebelión que tiene tras de sí una historia de dos mil años, y que si en la actualidad ha desaparecido de nuestro campo visual, ello se de solamente a que… ha resultado victoriosa…

8

Pero ¿no lo entendéis? ¿No tenéis ojos que os permitan ver algo que ha necesitado dos milenios para llegar a obtener victoria?... Aquí no hay de que maravillarse: todas las cosas *largas* son difíciles de ver, de abarcar con la mirada. Y *este* es el acontecimiento: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —del odio más profundo y sublime, a saber, de un odio que crea ideales y re-crea valores, de un odio como nunca ha habido otro igual en este mundo—, creció algo igual de incomparable, un *nuevo amor*, el amor más profundo y sublime de todos los tipos de amor: y ¿de qué otro tronco hubiera podido crecer?... Ahora bien, ¡que nadie piense que ese amor ha crecido acaso como la directa negación de aquella sed de venganza, como lo opuesto al odio judío! ¡No, muy al contrario! Este amor creció de ese odio, como la copa del árbol, como una copa triunfante, que crece y se despliega en la más pura claridad y plenitud solar y que en el reino de la luz y de la altura va en pos de los fines del odio, de la victoria, del botín, de la seducción, con el mismo ímpetu con el que las raíces del odio se hunden cada vez más a fondo, cada vez con mayor avidez en todo lo que tenía profundidad y era malvado. Este Jesús de Nazaret, que es el Evangelio del amor hecho persona, este <redentor> que trae a los pobres, a los enfermos, a los pecadores la bienaventuranza y la victoria, ¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante y más irresistible, la seducción y el rodea hacia precisamente aquellos valores y renovaciones del ideal *judíos*? ¿No ha alcanzado Israel dando el rodea de este <redentor>, de este aparente adversario y destructor de Israel, la meta última de su sublime sed de venganza? ¿No forma parte de la secreta magia negra de una política verdaderamente *grande* de venganza —de una venganza capaz de ver a lo lejos, subterránea, que

avanza lentamente y que calcula por anticipado todos sus pasos— que Israel mismo tuviese que renegar ante el mundo entero del auténtico instrumento de su venganza como si fuese un enemigo mortal suyo, y tuviese que clavarlo en la cruz para que <el mundo entero>, a saber, todos los adversarios de Israel, pudiese morder ese anzuelo sin sospechar nada? Y ¿Quién, por más artero que fuese su espíritu, podría idear un cebo más *peligroso*? ¿Algo que tuviese la misma fuerza atractiva, embriagadora, narcótica, corruptora que ese símbolo de la <santa cruz>, que esa horrenda paradoja de un <Dios clavado en la cruz>, que ese misterio de una inimaginable, última y extrema crueldad y autocrucifixión de Dios *para salvación del hombre*?... Lo que es seguro, al menos, es que hasta ahora *sub hoc signo* Israel ha triunfado una y otra vez con su venganza y transvaloración de todos los valores sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales *dotados de cierta nobleza*.

9

<Pero ¿cómo sigue hablando usted a estas alturas de ideales *dotados de cierta nobleza*? Acatemos los hechos: el pueblo ha vencido —o <los esclavos>, o <la plebe>, o <el rebaño>, o como usted guste llamarlo—, y si esto ha sucedido por obra de los judíos, ¡pues muy bien!: nunca ha tenido otro pueblo una misión más importante para la historia universal. <Los señores> están derrocados; la moral del hombre vulgar ha vencido. Tome quien lo desee esta victoria al mismo tiempo como un emponzoñamiento de la sangre (pues ha mezclado las razas entre sí), no digo que no, pero lo indudable es que la intoxicación ha sido *exitosa*. La <redención> del género humano (a saber, respecto de <los señores>) va por el mejor de los caminos; todo se judaíza o se cristianiza, o se aplebeya (¡qué importan las palabras!) a ojos vistas. El avance de ese emponzoñamiento a través de todo el cuerpo de la humanidad parece imparable, su *tempo* y su paso pueden incluso ser a partir de ahora cada vez más lentos, más finos, más inaudibles, más prudentes: hay tiempo… ¿Sigue teniendo la iglesia a este respecto una tarea *necesaria*, la sigue asistiendo siquiera un derecho a la existencia? ¿O se podría prescindir de ella? *Quaeritur*. ¿Parece que más bien inhibe y retiene ese avance, en vez de acelerarlo? Bueno, precisamente esa podría ser la utilidad… Sin duda que la Iglesia ha terminado por ser algo basto y rústico, que repugna a toda inteligencia de cierta delicadeza, a todo gusto propiamente moderno. ¿No se debería por lo menos refinar algo?... En la actualidad, más que seducir, repele… ¿Quién de nosotros sería un espíritu libre si no existiese la Iglesia? Es la Iglesia quien nos produce repulsa, *no* su veneno… Prescindiendo de la Iglesia también

nosotros amamos el veneno…>. Este sería el epílogo de un <espíritu libre> a mi discurso, de un animal honrado, como ha dejado traslucir de sobra, además de un demócrata; me había estado escuchando hasta este momento y no soportaba oírme callar. Y es que para mí, llegados a este punto, hay mucho que callar.

10

La rebelión de los esclavos en la moral empieza cuando el *resentimiento* se torna él mismo creador y da a luz valores: el resentimiento de los seres a los que les está negada la auténtica reacción, la de las obras, y que solamente pueden compensar ese déficit con una venganza imaginaria. Mientras que toda la moral noble crece de un triunfante decirse <sí> a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano <no> a todo <fuera>, a todo lo <distinto>, a todo <no yo>: y *este* <no> es su obra creadora. Precisamente esta inversión de la mirada que pone valores —esta dirección *necesaria* hacia afuera en vez de hacia sí mismo— forma parte del resentimiento: para surgir, la moral de esclavos siempre necesita primero un mundo contrario y exterior; para actuar de algún modo necesita, fisiológicamente hablando, estímulos externos: su acción es, desde el fondo, reacción. En el modo de valoración noble sucede exactamente lo contrario: actúa y crece con espontaneidad, busca su contrario solamente para decirse <sí> a sí mismo de manera todavía más agradecida, todavía más jubilosa, y su concepto negativo, el de lo <bajo>, <vulgar>, <malo>, es solamente una imagen de contraste, pálida y tardía de su concepto fundamental positivo, empapado de vida y rebosante de pasión: <¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros lo felices!>. Cuando el modo de valoración noble se equivoca y peca contra la realidad, eso sucede en lo que se refiere a la esfera que todavía *no* conoce lo suficiente, o incluso contra cuyo real conocimiento toma una actitud reacia y se pone a la defensiva: en determinadas circunstancias, malentiende la esfera que desprecia, la del hombre vulgar, la del pueblo bajo. Téngase en cuenta, por otra parte, que en todo caso las emociones del desprecio, del mirar por encima del hombro, de la mirada de superioridad, suponiendo que *falseen* la imagen de lo despreciado, quedarán muy por detrás del falseamiento con el que el odio guardado, la venganza del impotente, atenta contra su adversario (*in effigie,* naturalmente). De hecho, en el desprecio hay mezclados demasiado descuido, demasiado tomarse todo a la ligera, demasiado mirar para otro sitio e impaciencia, incluso demasiada alegría propia, como para que estuviese en condiciones de transformar su objeto en una auténtica caricatura y monstruo. No se dejen de oír las *mances* casi

benévolas que por ejemplo la nobleza griega introduce en todas las palabras con las que separa de sí al pueblo bajo, cómo continuamente se entremezclan y endulzan con una especie de compasión, de consideración, de indulgencia, hasta el extremo de que casi todas las palabras que convienen al hombre vulgar terminan siendo expresiones que designan <infeliz>, al <digno de compasión> (véanse δειλό, δειλαιος, πονηρός, μνχῦηρός, los dos últimos términos designan propiamente al hombre vulgar como esclavo de trabajo y como animal de carga), y cómo, por otra parte, <malo>, <bajo>, <infeliz> no han cesado nunca de terminar para el oído griego en un tono, con un timbre, en el que predomina el de <infeliz>: esta es una herencia del antiguo modo de valoración noble y aristocrático, que también cuando desprecia lo hace del modo que le es propio (recuerden los filólogos en qué sentido se utilizan οξυρός, ανολβος, τλημων, δυςτυχειν, ξυμφορα). Los <bien nacidos> *se sentían* precisamente como los <felices>, no tenían que construir artificialmente su felicidad mirando a sus enemigos, en determinadas circunstancias autoconvenciéndose de ella, *mintiéndola* (como suelen hacer todos los hombres del resentimiento). Asimismo, como hombres plenos, repletos de fuerza, y en consecuencia *necesariamente* activos, no sabían separar de la felicidad el obrar: en ellos, la actividad se cuenta con necesidad entre lo perteneciente a la felicidad (de donde toma su origen ενπραττει[32]). Todo ello muy en contraposición con la <felicidad> en el nivel de los impotentes, apesadumbrados, ulcerados por sentimientos venenosos y de hostilidad, en quienes la felicidad aparece esencialmente como narcótico, sedante, tranquilidad, paz, <*Sabbat*>, distensión del ánimo y relajamiento de los miembros; en suma, *pasivamente*. Mientras que el hombre noble vive ante sí mismo con confianza y apertura (γεννατς, <de noble linaje>, subraya la *nuance* de <sincero> y probablemente también <ingenuo>), el hombre del resentimiento no es sincero ni ingenuo, ni tampoco veraz y rectilíneo consigo mismo. Su alma mira *de reojo*; su espíritu ama las guaridas, los caminos subrepticios y las puertas traseras; todos los escondrijos le parecen ser *su* mundo, *su* seguridad, *su* solaz; se leda muy bien callar, no olvidar, esperar, empequeñecerse provisionalmente, humillarse. Una raza de esos hombres del resentimiento termina necesariamente por ser *mas prudente* que cualquier raza noble, y también tributará a la prudencia honores en medida enteramente distinta, a saber, viendo en ella una condición existencial de primer rango, mientras que en los hombres nobles la prudencia es fácil que tenga en sí misma un fino regusto a lujo y refinamiento: no es ni por asomo tan esencial como la perfecta seguridad funcional de los instintos reguladores *inconscientes*, o incluso como una cierta imprudencia, del tipo del valiente acometer, sea al peligro, sea al enemigo, o como aquella loca y súbita descarga de la ira, del amor, de la reverencia, de la gratitud y de la venganza, en la que en todas las épocas se

han reconocido a sí mismas las almas nobles. El resentimiento mismo del hombre noble; cuando se da en él, se desarrolla y agota en una reacción inmediata, no *envenena*, mientras que, por otra parte, ni siquiera se da en incontables casos en los que es inevitable en todos los débiles e impotentes. No poder tomar en serio durante mucho tiempo a los propios enemigos, a los propios infortunios, a las propias *fechorías* mismas: esta es la señal de las naturalezas plenas y fuertes, en las que hay un sobrante de fuerza plástica, configuradora, que cura y que también hace olvidar (un buen ejemplo de ello tomado del mundo moderno es Mirabeau, quien no tenía memoria para los insultos y las maldades que se cometían contra él, y que, so no podía perdonar, ellos se debía exclusivamente a que… olvidaba). Un hombre como ese sacude de sí con un solo movimiento muchos gusanos que en otros anidan profundamente, y solo aquí es posible —en el caso de que lo sea en este mundo— el auténtico <*amor* a los enemigos> ¡Cuánta reverencia por sus enemigos tiene, en efecto, un hombre noble! Y esa reverencia es ya un puente hacia el amor… ¡Exige su enemigo para sí, como su galardón, no soporta otro enemigo que aquel en el que no haya nada que despreciar a sí *muchísimo* que honrar! Pensamos en cambio en <el enemigo> tal y como lo concibe el hombre del resentimiento. En él tiene precisamente su obra, su creación: ha concebido al <malvado enemigo>, al *malvado,* y, por cierto, como concepto fundamental, a cuya imagen y como contrario suyo idea un <bueno>: ¡él mismo!...

11

¡Así pues, justo al revés de lo que sucede en el noble, quien concibe el concepto fundamental de <bueno> de antemano y espontáneamente, a saber, desde sí mismo, y solo desde ahí se hace una idea de <malo>! Este <malo> de origen noble y ese <malvado> procedente de la cuba de fermentación del odio sin saciar —el primero una imagen, algo accesorio, un color complementario; el segundo en cambio, el original, el comienzo, la auténtica *obra* en la concepción de una moral de esclavos—, ¡cuán distintas son entre sí las dos palabras de <malo> y <malvado>, opuestas aparentemente al mismo concepto de <bueno>! Pero *no* es el mismo concepto de <bueno>: preguntémonos más bien *quién* es propiamente <malvado> en el sentido de la moral del resentimiento. Para responder con todo rigor: *precisamente* <el bueno> de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el que domina, solo que cambiado de color, reinterpretado, visto al revés con la mirada envenenada del resentimiento. Nada queremos negar aquí menos que lo siguiente: quién conoció a esos <buenos> solamente como enemigos, no conoció otra cosa que *enemigos*

malvados, y los mismos hombres que por obra de las buenas costumbres, de la veneración, de los usos y tradiciones, de la gratitud, y todavía más por la vigilancia recíproca, por los celos *inter pares*, se mantienen detrás de ciertas barreras, los mismos que otra parte en sus relaciones mutuas se muestran tan ingeniosos en la consideración, el autodominio, la ternura, la fidelidad, el orgullo y la amistad: esos mismos hombres son hacia afuera, allí donde empieza lo extraño, *el* extranjero, no mucho mejores que animales de presa sueltos. Disfrutan allí la libertad respecto a toda coerción social, lejos de la civilización encuentran compensación por la tensión que produce una larga reclusión y encerramiento dentro de los muros que forma la paz de la comunicad, *vuelven* allí a la inocencia de la consciencia del animal de presa, como monstruos exultantes, que quizá dejan tras de sí una horrenda serie de asesinatos, incendios, ultrajes y torturas con tal arrogancia y equilibrio anímico como si todo lo que hubiese sucedido no fuese más que una travesura de estudiantes, convencidos de que así los poetas vuelven a tener, y por largo tiempo, algo que cantar y que celebrar. En el fondo de todas estas razas nobles es imposible dejar de ver al animal de presa, la magnífica *bestia rubia* que merodea ávida de botín y victoria; este fondo escondido necesita de cuando en cuando descargarse, el animal tiene que volver a salir, tiene que volver a las tierras salvajes. Nobleza romana, árabe, germana, japonesa: héroes homéricos, vikingos escandinavos: en esta necesidad son todos ellos iguales. Son las razas nobles quienes han dejado como huella el concepto de <bárbaro> en todos los caminos que han recorrido; incluso en su más alta cultura se trasluce una consciencia e incluso un orgullo de ello (por ejemplo cuando Pericles dice a sus atenienses, en aquella famosa oración fúnebre, que <nuestra osadía se ha abierto camino por mar y tierra, erigiendo por doquier monumentos imperecederos tanto del bien como del *mal*>). Esta <osadía> de las razas nobles, desaforada, absurda, repentina en su modo de manifestarse; lo imprevisible, lo inverosímil mismo de sus empresas (Pericles subraya aprobatoriamente la ραυυμια de los atenienses); su indiferencia y desprecio hacia la seguridad, el cuerpo, la vida, la comodidad; su tremebunda jovialidad y profundidad de placer en toda destrucción, en toda voluptuosidad de la victoria y de la crueldad: todo esto fue recogido por quienes lo sufrían en la imagen del <bárbaro>, del <malvado enemigo>, por ejemplo del <godo>, del <vándalo>. La profunda, gélida desconfianza que el alemán despierta tan pronto llega a adquirir poder, también ahora otra vez, sigue siendo una resonancia de aquel imborrable terror con el que durante siglos Europa asistió a la furia de la bestia rubia germana (aunque entre los antiguos germanos y nosotros los alemanes apenas existe parentesco conceptual, y menos aún de sangre). He llamado la atención una vez sobre la perplejidad de Hesíodo cuando ideó la secuencia de las edades de la cultura y trató de expresarlas con el oro, la

plata y el hierro: no supo solucionar la contradicción que ofrecía a sus ojos el mundo de Homero —glorioso, pero también tan estremecedor, tan violento— de otra manera que haciendo una época dos, y situándolas una detrás de la otra: primero, la época de los héroes y semidioses de Troya y Tebas, tal y como aquel mundo había quedado en la memoria de los linajes nobles que tenían en él sus propios antecesores; después, la edad de hierro, tal y como aquel mismo mundo se presentaba a la mirada de los descendientes de los pisados, robados, maltratados, deportados, vendidos, esto es, y según ya hemos dicho, como una edad de hierro, dura, fría, cruel, sin sentimientos no consciencia, que todo lo trituraba y lo cubría de sangre. Suponiendo que fuese verdad lo que ahora en todo caso se cree como <verdad>, que el *sentido de toda la cultura* sea obtener por cría selectiva a partir del animal de presa <hombre> un animal manso y civilizado, *un animal doméstico*, habría que considerar sin duda alguna todos aquellos instintos reactivos y de resentimiento, mediante los cuales los linajes nobles fueron finalmente arruinados y debelados por doquier junto con sus ideales, como los auténticos *instrumentos de la cultura;* con lo que, sin embargo, no estaría dicho aún que sus *portadores* mismos respetasen al mismo tiempo la cultura. Antes bien, lo contrario sería no solo probable, ¡no!, ¡es hoy *evidente*! Estos portadores de los instintos opresivos y sedientos de venganza, los descendientes de toda la esclavitud europea y no europea, de toda la población prearia especialmente, ¡representan el *retroceso* de la humanidad! ¡Estos <instrumentos de la cultura> son una vergüenza del hombre, y más bien una sospecha, un contraargumento contra toda forma de <cultura>! Se tiene el mejor de los derechos a no perder el miedo y a estar en guardia ante la bestia rubia que se haya en el fondo de todas la razas nobles: pero ¿quién no preferiría cien veces tener miedo, pudiendo a la vez admirar, a *no* tener miedo, pero sin poder librarse ya nunca más del repelente espectáculo de lo que ha salido mal, de lo empequeñecido, atrofiado, envenenado? ¿Y no es este *nuestro* destino? ¿A qué se debe *nuestra* actual repulsa hacia <el hombre>? (pues no cabe duda alguna de que *sufrimos* el hombre). *No* se debe al miedo. Más bien, a que ya no tenemos nada que temer del hombre; a que el gusano <hombre manso>, el sin remedio mediocre y desagradable ha aprendido a sentirse como la meta y la cúspide, como el sentido de la historia, como el <hombre superior>; incluso a que tiene un cierto derecho a sentirse así, por cuanto se siente a distancia de la plétora de lo que ha salido mal, enfermizo, cansado, consumido, a la que Europa empieza a apestar hoy, y por tanto se siente como algo que al menos ha salido relativamente bien, que al menos es aún capaz de vivir, que al menos dice <sí> a la vida…

12

Llegados a este punto, no reprimo un suspiro y una última confianza ¿Qué es lo que me resulta, precisamente a mí, enteramente insoportable? ¿Aquello que yo solo no logro superar, que me hace ahogarme y desfallecer? ¡Aire viciado, aire viciado! ¡Algo que ha salido mal se me acerca; tengo que oler las entrañas de un alma que ha salido mal!... ¡Cuánto no se soporta, en otras *ocasiones*, de necesidad, carencias, mal tiempo, enfermedad, trabajos, soledad! En el fondo, se supera todo lo demás, nacido como se está para una existencia subterránea y combativa; se vuelve una vez y otra a la luz, siempre se vive de nuevo una hora dorada de la victoria, y ahí se está, como se ha nacido, inquebrantable, tenso, preparado para lo nuevo, para lo aún más difícil, más lejano, como un arco al que toda necesidad no hace sino tensar más. Pero, de cuando en cuando, ¡concededme —suponiendo que haya favorecedoras celestiales, más allá del bien y del mal— una mirada, una mirada a algo perfecto, que haya salido bien hasta el final, feliz, poderoso, triunfante, en lo que aún haya algo que temer! ¡A un hombre que justifique a *el* hombre, a un caso feliz de hombre, complementario y redentor, por mor del cual se pueda perseverar en la *fe en el hombre*!... Y es que así están las cosas: el empequeñecimiento e igualación del hombre europeo alberga *nuestro* mayor peligro, pues ver esto cansa… No vemos hoy nada que quiera hacerse mayor, sospechamos que todo sigue yendo para abajo, para abajo, hacia lo más tenue, más bondadoso, más prudente, más cómodo, más mediano, más indiferente, más chino, más cristiano: el hombre, no cabe duda, se está haciendo cada vez <mejor>… Precisamente esto es lo fatídico para Europa, que con el temor al hombre hayamos perdido también el amor hacia él, la reverencia por él, la esperanza en él, en suma, la voluntad de él. Ahora ver al hombre cansa: ¿qué es hoy el nihilismo, si no es *esto*?... Estamos cansados *del hombre*.

13

Pero volvamos: el problema del *otro* origen de <bueno>, de lo bueno tal y como el hombre del resentimiento lo ha ideado, exige que acabemos de estudiarlo. Que los corderos vean con malos ojos a las grandes aves rapaces nada tiene de extraño: solo que eso no es razón alguna para tomarles a mal a las grandes aves rapaces que cojan pequeños corderos. y cuando los corderos se dicen unos a otros <estas aves rapaces son malvadas, y quien menos se parece a un ave rapaz, sino que es más bien lo contrario, un cordero, ¿no va a ser bueno?>, no hay nada que objetar

tampoco a este establecimiento de un ideal, por más que las aves de presa echen una mirada un poco burlona y quizá se digan: <*nosotras* no miramos con malos ojos a estos buenos corderos, incluso los amamos: nada más sabroso que un cordero tierno>. Exigir de la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer debelar, un querer someter, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza. Un cuanto de fuerza es precisamente ese mismo cuanto de impulso, voluntad, eficacia; o más bien, no es absolutamente nada distinto precisamente ese impulso, ese querer, esa eficacia mismos, y sólo bajo la seducción del lenguaje (y de los errores básicos de la razón en él petrificados), que entiende y malentiende toda eficacia como causada por algo que es eficaz, por un <sujeto>, puede parecer de otro modo. De la misma manera que el pueblo separa el rayo del relámpago y toma este último como *obrar*, como efecto de un sujeto denominado rayo, así también la moral del pueblo separa la fuerza de las manifestaciones de la fuerza, como si detrás de lo fuerte hubiera un sustrato indiferente que fuese *libre* de manifestar su fuerza o de no hacerlo. No existe ese sustrato; no hay <ser> detrás del obrar, del producir efectos, del devenir; <el que obra> ha sido meramente añadido al obrar por la imaginación: el obrar lo es todo en el fondo, el pueblo duplica el obrar; cuando hace relampaguear al rayo, ese es un obrar-obrar: pone el mismo suceso primero como causa y después como efecto. Los investigadores de la naturaleza no lo hace mejor cuando dicen <la fuerza mueve, la fuerza causa> y otras cosas por el estilo: a pesar de toda su frialdad, de su libertad respecto de las emociones, toda nuestra ciencia sigue estando bajo la seducción del lenguaje y no se ha librado de esos hijos de otra que algunos quieren atribuirle, de los <sujetos> (el átomo, por ejemplo es uno de esos hijos que nos son suyos, y lo mismo la <cosa en sí> kantiana). Nada tiene de particular, por tanto, que las pasiones dela venganza y del odio, retiradas a un segundo plano, pero que siguen ardiendo a escondidas, utilicen para sus propios fines esa fe, y que en le fondo no mantengan en pie ninguna otra fe con más fervor que la de que *está en mano del fuerte* ser débil, y del ave de presa ser cordero; de esa manera ganan en lo que a ellos respecta el derecho a *achacar* al ave de presa que es ave de presa… Cuando los oprimidos, pisados, violados se dicen a sí mismos, llevados de la astucia de la impotencia, sedienta de venganza como es: <¡no seamos como los malos, seamos buenos!> Y bueno lo es todo el que no viola, el que no hiere a nadie, el que no ataca, el que no paga con la misma moneda, el que deja la venganza en manos de Dios, el que se mantiene como en lo oculto, el que se aparta de toda maldad y el que en general exige poco de la vida, igual que hacemos nosotros, los pacientes, humildes, justos>, esto quiere decir, oído fríamente y sin prejuicios: <nosotros los débiles somos débiles, esto no tiene vuelta de hoja; es bueno que no hagamos nada *para lo que seamos*

suficientemente fuertes>. Pero este amargo hecho, esta prudencia del más bajo rango, que incluso los insectos tienen (algunos de ellos se hacen los muertos para no actuar <demasiado> en momentos de mucho peligro), se ha vestido, gracias a la falsificación de moneda y a la doblez de los débiles, con las galas de la virtud callada, que renuncia y espera, como si la debilidad del débil —es decir, su *naturaleza esencial*, su actuar, su entera y única realidad, inevitable e insustituible— fuese ella misma una operación voluntaria, algo querido, elegido, una *obra*, un *mérito*. Este tipo de hombre, llevado de un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira acostumbra a justificarse, *necesita* la fe en el <sujeto> indiferente y dotado de libertad de elección. El sujeto (o, para decirlo en un lenguaje más popular, el *alma*) es quizá el mejor articulo de fe que ha habido hasta ahora en el mundo, pues ha hecho posible a la mayoría de los mortales, a los débiles y oprimidos de todo tipo, aquel sublime autoengaño consistente en interpretar la debilidad misma como libertad, su ser lo que son como *mérito*.

14

¿Quiere alguien adentrarse un poco en el secreto y, mirando hacia abajo, ver cómo se *fabrican ideales* en este mundo? ¿Quién tiene el valor para ello?… ¡Vamos! Aquí está franca la mirada a este oscuro taller. Espere un momento, Sr. Listillo y Atrevido: sus ojos tienen que acostumbrarse primero a esta luz falsa y cambiante… ¡Así! ¡Ya es suficiente! ¡Hable ahora! ¿Qué se cuece ahí abajo? Diga qué ve, hombre de la más peligrosa curiosidad; ahora soy yo el que escucha.

– <No veo nada, pero oigo tanto mejor. Es un sigiloso y maligno rumorear en voz baja, un cuchicheo que viene de todos los rincones y esquinas. Me parece que se miente; una azucarada suavidad se pega a todos los sonidos. Se trata de hacer pasar mentirosamente la debilidad por *mérito*, no hay duda, es como usted decía>.

– ¡Siga!

– <Y la impotencia, que no paga con la misma moneda, se hace pasar por <bondad>; la bajeza miedosa, por <humildad>; el sometimiento a quienes se odia, por <obediencia> (a saber, hacia uno del que dicen que ordena ese sometimiento: le llaman Dios). A lo inofensivo del débil, a la cobardía misma en la que tan rico es, a su quedarse a la puerta, a su inevitable tener que esperar, se le da aquí un nombre honorable, el de <paciencia>, o también el de *la* virtud; no poder vengarse se llama no

querer vengarse, quizá incluso perdonar (<pues *ellos* no saben lo que hacen, ¡solo nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!>). También hablan del <amor a los enemigos>, y mientras dicen eso se secan el sudor>.

– ¡Siga!

– <Son desgraciados, no hay duda, todos estos chismosos y monederos falsos de poca monta, por más que estén acurrucados bien calentitos unos junto a otros. Pero me dicen que su desgracia es una elección y galardón de Dios, que quien bien te quiere te hará llorar, y que quizá esta desgracia sea una preparación, una prueba, un adiestramiento, o quizá algo más: algún día será recompensada y pagada a un enorme interés en oro, ¡no!, en felicidad. A esto le llaman <la bienaventuranza>>.

– ¡Siga!

– <Ahora me dan a entender que no solo son mejores que los poderosos, que los señores de la tierra cuyo trasero tienen que lamer (¡*no* por miedo, de ninguna manera por miedo!, sino porque Dios manda honrar toda autoridad), que no solo son mejores, sino que también <les va mejor>, o que en todo caso algún día les ira mejor. Pero ¡basta, basta! No lo aguanto más. ¡Aire viciado, aire viciado! Este taller en el que *se fabrican ideales* me parece que apesta a mentira y solo a mentira>.

– ¡No! ¡Un instante más! Todavía no ha dicho nada de la obra maestra de estos nigromantes que sacan blancura, leche e inocencia de todo lo negro: ¿no ha notado en qué alcanzan la perfección en el refinamiento, cuál es su habilidad circense más atrevida, más fina, más ingeniosa, más mendaz? ¡Preste atención! Estos animales de sótano llenos de venganza y odio, ¿en qué convierten precisamente la venganza y el odio? ¿Ha oído usted alguna vez estas palabras? ¿Sospecharía usted, si se fiase de sus palabras, que se encuentra rodeado de hombres del resentimiento?…

– <Entiendo, abriré bien los oídos otra vez (¡ay!, ¡ay!, ¡ay!, y me taparé la nariz). Ahora oigo lo que decían con tanta frecuencia: <Nosotros los buenos, *nosotros somos los justos*>, lo que exigen no lo llaman pagar con la misma moneda, sino <el triunfo de la *justicia*>; a lo que odian no es a su enemigo, ¡no!, odian la <*injusticia*>, la <impiedad>; lo que creen y esperan no es la esperanza de venganza, la embriaguez con la dulce venganza (<más dulce que la miel>, la llamaba ya Homero), sino la victoria de Dios, del Dios *justo* sobre los sin Dios; lo que les queda para amar en este mundo no son sus hermanos en el odio, sino sus <hermanos en el amor>, como ellos dicen, todos los buenos y justos del mundo>.

– Y ¿cómo llaman a lo que les sirve de consuelo contra todos los

sufrimientos de la vida, a su fantasmagoría de la bienaventuranza futura anticipada?

– < ¿Cómo? ¿He oído bien? Lo llaman <el Juicio Final>, la llegada de *su* reino de ellos, del <reino de dios>, y *mientras tanto* viven <en la fe>, <en el amor>, <en la esperanza>>.

– ¡Basta! ¡Basta!

15

¿En la fe en qué? ¿En el amor a qué? ¿En la esperanza de qué? Estos débiles quieren ser *ellos* algún día los fuertes, no hay duda; algún día ha de venir *su* <reino> de ellos: <el reino de Dios>, dicen sencillamente, ya lo vimos, ¡son tan humildes! Ya para experimentar *esto* hace falta vivir mucho, más allá de la muerte, hace falta incluso la vida eterna, para que también eternamente, en el <reino de Dios>, se encuentre compensación por aquella vida terrena <en la fe, en el amor, en la esperanza> ¿Compensación de qué? ¿Compensación mediante qué?… Me parece que Dante se equivocó burdamente cuando, con una estremecedora ingenuidad, puso sobre la puerta de su infierno aquella inscripción <también a mí me creó el amor eterno>: sobre la puerta del paraíso cristiano y de su <bienaventuranza eterna> podría estar, con mejor derecho, la inscripción <también a mí me creó el *odio* eterno>, ¡suponiendo que pudiese hacer una verdad sobre la puerta que conduce a una mentira! Pues, *¿qué* es la bienaventuranza de ese paraíso?… Quizá podríamos adivinarlo, pero será mejor que nos lo atestigüe una autoridad que en esas cosas no cabe subestimar. Tomás de Aquino, el gran maestro y santo. <*Beati in regno coelesti*>, dice con la suavidad de un cordero, <*videbunt poenas damnatorum,* ut beatitudo illis magis complaceat>. ¿O se quiere oír en una tonalidad más fuerte, por ejemplo de la boca de un triunfante padre de la Iglesia que desaconseja a sus cristianos las crueles voluptuosidades de los espectáculos públicos? ¿Qué por qué los desaconseja?: <la fe nos ofrece mucho más —dice, *de spectac.*, c. 29 y ss. —, *cosas mucho más fuertes:* gracias a la Redención disponemos de alegrías enteramente diferentes; en lugar de los atletas tenemos a nuestros mártires; si queremos sangre, tenemos la sangre de Cristo… Pero ¡qué nos espera el día de su vuelta, de su triunfo!>, y después prosigue, este arrebatado visionario: <*At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii diez, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur: Quae tunc spectaculi latitudo!* Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, *spectans tot et tantos*

reges, *qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes! Item praesides persecutores dominici nominis saevioribus quam psi flammis saevirunt insultanibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in prístina corpora redituras affirmabant! Etiam poëtas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales in sua propia calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum* insatiabilem *conferre, qui in dominum desaevierunt. <Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redimistis, hic es tille arundune et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur ver hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia comeantium laederentur. Ut Italia spectes,* ut talibus exultes, *quis tibis praetor aut cónsul aut quaestor aut sacerdos de sua lineralitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo* per fidem *spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt). Credo circo et utraque cavea et omni stadio gratiora> —Per fidem:* así está escrito.

16

Vayamos al final. Los dos valores *opuestos* <bueno y malo>, <bueno y malvado>, han luchado en este mundo una lucha terrible y que ha durado milenios, y si bien es cierto que el segundo valor predomina ya desde hace mucho, tampoco ahora faltan lugares en los que la lucha se sigue luchando y aún no está decidida. Se podría decir incluso que en el entretanto se ha ido llevando cada vez más arriba, y que, por tanto, se ha ido haciendo cada vez más honda, más espiritual: de manera que hoy quizá no haya una señal más decisiva de la *<naturaleza superior>*, de la naturaleza más espiritual, que esta escindido en ese sentido y seguir siendo realmente un campo de batalla para aquellas contraposiciones. El símbolo de esta lucha, escrito en una letra que ha sido legible a lo largo de toda historia de la humanidad, es <Roma contra Judea, Judea contra Roma>: no ha habido hasta ahora un acontecimiento mayor que *esta* lucha, que *este* cuestionamiento, que *esta* contradicción mortalmente hostil. Roma notó en los judíos algo así como la

contranaturaleza misma, por así decir su monstruo antipódico; en Roma se consideraba al judío <*convicto* de odio contra el género humano>: con todo derecho, en la medida en que se tiene derecho a vincular la salvación y el futuro del género humano al dominio incondicionado de los valores aristocráticos, de los valores romanos. ¿Qué pensaron, en cambio, los judíos contra Roma? Se echa de ver en multitud de señales, pero vasta volver a ponerse delante del *Apocalipsis* de San Juan, es decir, del más desaforado de todos los estallidos escritos que la venganza tiene sobre la consciencia. (No se subestime, por otra parte, la profunda lógica del instinto cristiano cuando tituló este libro del odio con el nombre del discípulo del amor, del mismo al que atribuyó aquel Evangelio enamorado-alucinado: ahí reside algo de verdad, por mucha falsificación de moneda literaria que haya sido necesaria también a tal fin). Los romanos eran los fuertes y nobles, y hasta ahora no ha habido en el mundo, ni en sueños, alguien más fuerte y más noble; todo resto suyo, toda inscripción nos extasía, suponiendo que se adivine *qué* es lo que en ellas escribe. Los judíos eran, al revés, aquel pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, en el que residía una genialidad popular-moral sin parangón posible: basta comparar con los judíos a pueblos parecidamente dotados, como los chinos o los alemanes, para notar qué es de primera categoría y qué es de quinta clase. ¿Quién de los dos ha *vencido* entre tanto, Roma o Judea? Pero no hay duda alguna: téngase en cuenta ante quién hoy en día Roma misma se dobla la rodilla como ante la suma y cifra de todos los valores supremos, y no solo en Roma, sino casi en la mitad del globo, dondequiera que el hombre se ha vuelto manso o quiere volverse manso; ante *tres judíos*, como es sabido, y *una judía* (ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tejedor Pablo y la madre del Jesús mencionado en primer lugar, llamada María). Esta es cosa muy notable: Roma ha perdido, sin ningún género de dudas. Con todo, en el Renacimiento hubo un nuevo despertar, tan espléndido como inquietante, del ideal clásico, del modo noble de valorara todas las cosas: Roma misma se movió como un muerto aparente que se hubiese despertado bajo la presión de la nueva Roma judaizada edificada sobre ella, que presentaba el aspecto de una sinagoga ecuménica y se llamaba <Iglesia>: pero enseguida volvió a triunfar Judea, gracias a aquel movimiento de resentimiento profundamente plebeyo (alemán e inglés) que se denomina Reforma, a lo que se añadió lo que tenía que seguirse de él, el restablecimiento de la Iglesia, y con el restablecimiento también de la antigua paz sepulcral de la Roma clásica. En un sentido incluso más decisivo y profundo que entonces, Judea volvió a vencer otra vez al ideal clásico con la revolución francesa: la última elevación política que hubo en Europa, la del siglo diecisiete y dieciocho *francés*, se hundió bajo los instintos de resentimiento populares; ¡nunca se ha oído en el mundo un júbilo mayor, un entusiasmo más ruidoso!

Ciertamente, en medio de todo eso sucedió lo más enorme, lo más inesperado: el ideal antiguo mismo compareció ante los ojos y la consciencia de la humanidad *encarnado* y con esplendor inaudito, ¡y una vez más, de modo más fuerte, más sencillo, más penetrante que nunca, frente a la antigua divisa mentirosa del *privilegio de los más* forjada por el resentimiento, frente a la voluntad de abajamiento, de rebajamiento, de igualación, de ir hacia abajo y hacia el ocaso del hombre, resonó la terrible y arrebatadora divisa contraria, la divisa del *privilegio de los menos*! Como una última indicación del *otro* camino apareció Napoleón, el hombre más singular y más tardíamente nacido que ha habido nunca, y en él el problema hecho carne del *ideal noble en sí*. Piénsese bien *qué* problema es este: Napoleón, esta síntesis de *hombre inhumano* y de *superhombre*…

17

¿Fue ese el final? ¿Se dio entonces carpetazo para siempre a aquella contraposición de ideales, la más grande de todas? ¿O solo se ha pospuesto, pospuesto para largo?… ¿No se reavivará algún día el viejo incendio, mucho más terrible, preparado durante mucho más tiempo? Más aún: ¿no sería de desear con todas nuestras fuerzas precisamente *eso*?, ¿no habría incluso que quererlo?, ¿no habría incluso que fomentarlo?… Quien, llegado a este punto, y al igual que mis lectores, empiece a pensar sobre el particular, difícilmente terminará pronto de hacerlo; motivo suficiente para que yo termine por mi parte, suponiendo que hace ya mucho que quedado suficientemente claro qué es lo que *quiero*, qué quiero precisamente con aquella peligrosa divisa que grabé a fuego en mi último libro: *Más allá del bien y del mal*… En cualquier caso, eso no significa <Más allá de lo bueno y de lo malo>.

SEGUNDO TRATADO
<Culpa>, <mala conciencia> y otras cosas afines

1

Criar un animal *al que le sea lícito prometer:* ¿no es esta precisamente aquella tarea paradójica misma que la naturaleza se ha propuesto cumplir en lo que respecta al hombre?, ¿no es este el auténtico problema *del* hombre?… Que este problema haya sido solucionado en alto grado tiene que parecerle tanto más sorprendente a quien sepa valorar debidamente la fuerza que actúa en contra, la del *olvido*. El olvido no es una mera *vis intertiae*, como creen los superficiales; es más bien una facultad inhibitoria activa, positiva en el sentido más estricto, a la que hay que atribuir que la digestión (se le podría dar el nombre de <inalmación>) de cuanto ha sido vivenciado, experimentado, asimilado por nosotros, comparezca igual ante nuestra consciencia que el entero y complejísimo proceso con el que se desarrolla nuestra alimentación corporal, la denominada <incorporación> de sustancias a nuestro organismo. Cerrar temporalmente las puertas y ventanas de la consciencia; no dejar que nos molesten el ruido y la lucha con lo que el mundo subterráneo de órganos que están a nuestro servicio trabajan unos para otros, y también unos en contra de otros; un poco de calma, un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de que vuelva a haber sitio para lo nuevo, sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para gobernar, prever, predeterminar (pues nuestro organismo está dispuesto oligárquicamente): esta es la utilidad del, como hemos dicho, olvido activo, semejante a un guardián de la puerta, a alguien que mantuviese en el alma el orden, la tranquilidad, la etiqueta: se ve así enseguida hasta qué punto no podría haber felicidad, jovialidad, esperanza, orgullo, *presente*, sin el olvido. El hombre en el que este aparato inhibitorio está dañado y deja de cumplir su función es comparable a un dispéptico (y no solo comparable), no <acaba> con nada… Precisamente este animal necesariamente olvidadizo, en el que el olvido representa una fuerza, una forma de la salud *fuerte*, ha criado en sí mismo una facultad contraria, una memoria, mediante la cual en determinados casos se suspende el olvido, a saber, en los casos en los que se ha de prometer: por tanto de ningún modo meramente un pasivo no poder librarse de la impresión que se haya quedado grabada, no solo la indigestión con una palabra otrora empeñada y de la que ya no podemos librarnos, sino un activo no *querer* librarse, un seguir y seguir queriendo lo otrora querido, una auténtica *memoria de la voluntad*: de manera que entre el original <quiero>, <lo haré>, y la auténtica descarga de la voluntad, su *acto*, puede introducirse lícitamente sin ningún problema en un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad, nuevos y ajenos, sin que se rompa esta larga cadena de la voluntad. Ahora bien, ¡cuántas cosas hay que presuponer para que todo esto sea posible! ¡Cómo, para disponer de antemano sobre el futuro en tan alto grado, primero tuene que haber aprendido el hombre a distinguir los sucesos necesarios de los contingentes, a pensar en términos causales, a velo lo lejano como presente y anticiparlo,

a saber qué cosas son un fin y cuáles son medios para las primeras, a acometer las cosas yendo sobre seguro, en general a contar y calcular! ¡Cómo para ello, antes que nada, el hombre tiene que haber llegado a ser él mismo *calculable, regular, necesario,* también a sus propios ojos, para al final, al modo en el que lo quien promete, poder responder de sí mismo *como futuro*!

2

Precisamente esta es la larga historia del origen de la *responsabilidad*. La tarea de criar un animal al que le sea lícito prometer implica como condición y preparación suya —ya lo hemos comprendido— la tarea más concreta de *hacer* primero al hombre hasta cierto punto necesario, uniforme, igual en iguales circunstancias, regular, y por tanto calculable. El enorme trabajo de lo que ha sido denominado por mí <eticidad de la costumbre> (cf. *Aurora*, pp. 7, 13, 16), el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en la época más larga del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, por mucho de dureza, tiranía, embotamiento intelectual e idiocia que le sean inherentes: medianamente la eticidad de la costumbre y la camisa de fuerza social el hombre es *hecho* realmente calculable. Coloquémonos en cambio al final del enorme proceso, allí donde el árbol produce finalmente sus frutos, donde la sociedad y su eticidad de la costumbre dan a luz finalmente aquello *para lo que* no eran más que el medio: encontramos entonces, como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo que solo es igual a sí mismo, que se ha librado dela eticidad de la costumbre, al individuo autónomo y sobremoral (pues <autónomo> y <moral> son términos mutuamente excluyentes), en suma al hombre de voluntad larga, propia e independiente, al hombre al que *le es lícito prometer*, y en él una consciencia orgullosa, palpitante en todos los músculos, de *qué* es lo que por fin se ha conseguido ahí y se ha encarnado en él, una auténtica consciencia de poder y libertad, un sentimiento de haber llegado a la plenitud del hombre como tal. Este liberado, al que realmente *le es lícito* prometer, este señor de la voluntad *libre*, este soberano, ¿cómo no iba a saber qué superioridad tiene con ello respecto de todo aquello a lo que no le es lícito prometer ni responder de sí, cuánta confianza, cuánto miedo, cuánta reverencia despierta —<*merece*> estas tres cosas— y cómo, con este dominio sobre sí mismo, también ha sido puesto en sus manos necesariamente el dominio sobre las circunstancias, sobre la naturaleza y sobre todas las criaturas de voluntad más corta y menos de fiar? El hombre <libre>, el propietario de una voluntad larga e

inquebrantable, en esa posesión tiene también su *medida de valor*: mirando desde sí hacia los otros honra o desprecia, e igual de necesariamente que honra a quienes le son iguales, a los fuertes y fiables (a aquellos a quienes *les es lícito* prometer) —esto es, a todo el que promete como un soberano, difícilmente, rara vez, lentamente, al que es avaro de su confianza, al que *galardona* cuando confía, porque se sabe lo suficientemente fuerte para mantenerla incluso contra infortunio, incluso <contra el destino>—, igual de necesariamente tendrá preparado un puntapié para los enclenques tarambanas que prometen sin que les sea lícito hacerlo, y una vara para el mentiroso que rompe su palabra ya en el instante en el que la pronuncia. El orgulloso saber del extraordinario privilegio de la *responsabilidad*, la consciencia de esta rara libertad, de este poder sobre sí mismo y el destino, se ha hundido en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en un instinto, en un instinto dominante: ¿qué nombre dará a ese instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para designarlo? No hay duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*…

3

¿Su conciencia?… Se puede adivinar de antemano que el concepto de <conciencia>, que aquí nos sale al paso en su forma más alta y que caso nos produce extrañeza, ya tiene tras de sí una larga historia y un proceso de metamorfosis sucesivas. Poder lícitamente responder de uno mismo y poder hacerlo con orgullo, por tanto *poder lícitamente decirse sí* a sí mismo: este es, como ya dijimos, un fruto maduro, pero también un fruto *tardío*, y ¡durante cuánto tiempo tuvo que colgar del árbol este fruto, permaneciendo amargo y agrio! Y durante un tiempo aún mucho más largo no hubo ni el más mínimo atisbo de ese fruto, ¡a nadie le habría sido lícito prometerlo, por más que en el árbol todo estuviese preparado y fuese creciendo precisamente con vistas a él! ¿Cómo se le puede hacer al animal humano una memoria? ¿Cómo lograr que a este entendimiento atado al instante, en parte embotado, en parte demasiado parlanchín, y que es el olvido en persona, se le quede grabado algo de tal manera que pueda tenerlo presente?… Según es fácil suponer, este viejísimo problema no se solucionó precisamente con respuestas e instrumentos llenos de ternura; antes bien, nada hay más terrible y más inquietante en toda la prehistoria del hombre que su *mnemotécnica*. <Se graba a fuego lo que se quiere que permanezca en la memoria: solo lo que no deja de *doler* se queda en la memoria>: este es un principio fundamental de la más vieja (por desgracia, también de la más larga) psicología que hay en el mundo. Cabría decir incluso que dondequiera que todavía ahora haya en el mundo solemnidad,

seriedad, secreto, colores sombríos en la vida de los hombres y de los pueblos, *resuena* aún algo del horror con el que antaño se prometió, se dio en prenda, se pronunciaron votos en todas las partes del mundo: el pasado, el larguísimo, profundísimo y durísimo pasado nos respira en la cara y a la vez sale de nosotros cada vez que nos ponemos <serios>. Nunca se podría prescindir de la sangre, el martirio y el sacrificio cuando el hombre consideraba necesario hacerse una memoria; los más horrendo sacrificios y prendas (entre los que cuneta el sacrificio de los primogénitos), las más repugnante mutilaciones (por ejemplo las castraciones), los más crueles rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son en lo más hondo sistemas de crueldades): todo esto tiene su origen en aquel instinto que adivinó que el dolor es el más poderoso instrumento mnemotécnico. En cierto sentido, toda la ascética tiene aquí su lugar propio: de lo que se trataba era de hacer que unas cuantas ideas llegasen a ser imborrables, omnipresentes, inolvidables, <fijas>, para así hipnotizar mediante esas <ideas fijas> todo el sistema nervioso e intelectual; y los procedimientos y formas de vida ascéticos son medios para ello, para separar esas ideas de la competencia con todas las demás, para hacerlas <inolvidables>. Cuanta <pero memoria> tenía la humanidad, tanto más terrible es siempre el aspecto de sus usos y costumbres; especialmente la dureza de las leyes penales proporciona un criterio para medir cuántos esfuerzos necesitó para llegar a la victoria sobre el olvido y para que esos esclavos del instante emocional y apetitivo tuviesen siempre *presentes* unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social. Nosotros los alemanes no nos consideramos, bien es cierto, como un pueblo especialmente cruel y duro de corazón, y todavía menos como personas especialmente irreflexivas y que viven al día, pero basta ver nuestros ordenamientos penales antiguos para percatarse de cuántos esfuerzos se requieren en este mundo para criar un <pueblo de pensadores> (esto es: el pueblo de Europa entre el que aún hoy cabe encontrar el máximo de confianza, seriedad, mal gusto y objetividad, y que con todas estas características tiene derecho preferente a criar todas las clases de mandarines de Europa). Estos alemanes se han hecho una memoria, mediante instrumentos horribles, a fin de enseñorearse de sus instintos básicos plebeyos y de la brutal tosquedad de los mismos: basta pensar en los antiguos castigos alemanes, por ejemplo en la lapidación (ya la leyenda hace caer la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), la rueda (¡la invención más propia y la especialidad del genio alemán en el reino del castigo!), el empalamiento, el ser desgarrado o pisoteado por caballos (el <descuartizamiento>), hervir al criminal en aceite o vino (aún en los siglos catorce y quince), el popular desollamiento (<sacar la piel a tiras>), cortar carne del pecho, o también untar al malhechor con miel y abandonarle a las moscas bajo el sol ardiente. Con ayuda de esas imágenes y procedimientos se acaba por conservar en la

memoria cinco o seis <no quiero>, en referencia a los cuales uno da su *promesa* para vivir disfrutando de las ventajas de la sociedad, ¡y realmente, mediante ese tipo de memoria se acaba <entrando en razón>! Ah, la razón, la seriedad, el dominio sobre las emociones, toda esa cosa sombría que se llama reflexión, todos esos privilegios y galas del hombre: ¡qué caros han salido!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las <cosas buenas>!…

4

Pero ¿cómo ha venido al mundo esa otra <cosa sombría>, la consciencia de de la culpa, toda la <mala conciencia>? Y aquí volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Digámoslo una vez más (¿o acaso no lo he dicho aún?): son unos ineptos. Dos o tres palmos de experiencia propia, meramente <moderna>; ningún saber del pasado y nada de voluntad de saber de él; todavía menos un instinto histórico, una <visión interior> que aquí es especialmente necesaria, y sin embargo hacer historia de la moral: esto tiene que terminar, y es justo que así suceda, en resultados que están con la verdad en una relación más que tirante. Estos genealogistas de la moral que ha habido hasta ahora, ¿han atisbado siquiera, aunque solo sea en sueños, que por ejemplo ese concepto moral básico de <culpa> puede tener su origen en el muy material concepto de <deuda>? ¿O que el castigo, en tanto que estriba en *pagar con la misma moneda*, se ha desarrollado totalmente al margen de cualquier presuposición sobre la libertad o la falta de libertad de voluntad? Y ello hasta tal pinto que más bien es necesario haber llegado primero a un *elevado* grado de hominización para que el animal <hombre> empiece a practicar esas diferenciaciones, mucho más primitivas, entre <intencionado>, <negligente>, <casual>, <imputable> y sus opuestos, y a tenerlas en cuenta a la hora de asignar las penas. Esa idea ahora tan asequible y que nos parece tan natural, tan inevitable, y que probablemente ha tenido que servir para explicar incluso cómo ha llegado a darse en este mundo el sentimiento de justicia, a saber, la idea de que <el criminal merece castigo, *porque* hubiese podido obrar de otra manera>, es realmente una forma del juzgar y extraer conclusiones humano que se ha alcanzado sumamente tarde, e incluso se advierte en ella un astuto refinamiento. Quien sitúa esa idea en los comienzos, atenta con mano muy torpe contra la psicología de la humanidad primitiva. Durante el más largo período de la historia humana *no* se ha castigado en modo alguno *porque* se hiciese responsable de su acción al causante de los males, por tanto *no* desde la presuposición de que solo se debe castigar al culpable, sino antes bien del mismo modo que todavía ahora los padres castigan a sus hijos, a

saber, a impulsos de ira provocada por haber sufrido un daño y que se descarga en la persona del dañador, por más que esa ira se mantiene dentro de ciertos límites y se modifica mediante la idea de que todo daño tiene en algún sitio su *equivalente* y realmente se puede pagar por él, incluso aunque sea mediante un *dolor* que sufra el dañador. ¿De dónde ha sacado su poder esa idea viejísima, profundamente enraizada y que quizá ya no se pueda desarraigar nunca, la idea de una equivalencia entre daño y dolor? Ya lo he dejado traslucir: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia misma de <sujetos de Derecho>, y que por su parte remite a las formas básicas de la compra, la venta, el trueque y en general el tráfico comercial.

5

Ahora bien, y como cabía esperar después de lo que hemos hecho notar anteriormente, el intento de hacer presentes esas relaciones contractuales despierta más de una sospecha y resistencia contra la humanidad primitiva que las creó o permitió. Precisamente aquí se *promete*; precisamente aquí de lo que se trata es de *hacerle* memoria a quien promete; precisamente aquí cabe recelar que estamos ante una mina de cosas duras, crueles y penosas. El deudor, para inspirar confianza en su promesa de reembolso, para dar garantía de la seriedad y sacralidad de su promesa, para inculcar en su propia conciencia el reembolso como un deber, como una obligación, empeña en virtud de un contrato, a favor del acreedor y para el caso de que él no pague, otra cosa que aún <posee>, otra cosa que todavía tiene en su poder, por ejemplo su cuerpo, su mujer, su libertad o incluso su vida (o, cuando se dan determinadas presuposiciones religiosas, incluso su bienaventuranza, la salvación de su alma, en último término incluso su paz en la tumba: así sucede en Egipto, donde el cadáver del deudor no encontraba descanso frente al acreedor ni siquiera en la timba, si bien es verdad que precisamente entre los egipcios ese descanso era un tanto especial). Sobre todo, el acreedor podía infligir al cuerpo del deudor todo tipo de ultrajes y torturas, por ejemplo cortar de él la cantidad que pareciese proporcionada a la magnitud de la deuda: y ya tempranamente y en todas partes hubo a estos efectos estimaciones exactas *conforme a Derecho* —en ocasiones descendían a detalles tan minúsculos como estremecedores— de los distintos miembros y lugares del cuerpo. Considero que es ya un progreso, una prueba de una concepción jurídica más libre, más amplia de miras en sus cálculos, *más romana*, que la legislación de las Doce Tablas vigente en Roma decretara que era indiferente cuánto cortasen los acreedores en un caso semejante, <*si plus*

minusve secuerunt, ne fraude esto>. Formémonos una clara idea de la lógica que subyace a toda esta manera de obtener una compensación: es harto extraña. La equivalencia se da cuando en lugar de una ventaja que compense directamente el daño (por tanto en lugar de una compensación en dinero, tierra o posesiones del tipo que sea) se concede al acreedor como reembolso y compensación una especie de *sensación de bienestar*, la sensación de bienestar que experimenta cuando ve que le es lícito descargar su poder sin reparo alguno sobre alguien impotente, la voluptuosidad <*de faire le mal pour le plaisir de le faire*>, el disfrute en la violación: un disfrute que se tiene en tanto más estima cuanto más abajo esté el acreedor en el orden de la sociedad y más fácil sea que le parezca el más exquisito de los bocados, e incluso una forma de pregustar un rango superior. Mediante el <castigo> del deudor el acreedor participa de una *derecho reservado a los señores:* finalmente llega a experimentar también él la exaltante sensación de poder lícitamente despreciar y maltratar a otro ser como a un <inferior>, o al menos —en el caso de que el poder mismo de castigar, de ejecutar la pena, ya se haya puesto en manos de <las autoridades>— de *verle* despreciado y maltratado. La compensación consiste por tanto en una licencia y derecho a la crueldad.

6

En *esta* esfera, en el Derecho de obligaciones por tanto, está el foco de donde surge el mundo de conceptos morales como los de <culpa>, <conciencia>, <deber>, <sacralidad del deber>: su comienzo, al igual que el comienzo de todo lo que es grande en este mundo, ha sido regado con sangre a fondo y durante largo tiempo. ¿Y no se podría añadir que en el fondo ese mundo de conceptos nunca ha perdido ya del todo un cierto olor a sangre y a tortura? (no siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad…). Aquí es donde se trabó por primera vez aquella conexión de ideas entre <deuda> o <culpa>, por un lado, y <sufrimiento>, por otro, que tan inquietante es y que quizá ya no se pueda deshacer. Preguntémoslo otra vez: ¿en qué medida puede ser el sufrimiento la satisfacción de una <deuda>? En la medida en que el perjudicado, a cambio del perjuicio y del displacer por él causado, obtenía un extraordinario contra-disfrute: el de *hacer* sufrir, una auténtica *fiesta*, algo que, como hemos dicho, tenía una cotización más alta cuanto mayor fuese su contraposición con el rango y la posición social del acreedor. Todo esto a modo de conjetura, ya que es difícil ver el fondo de estas cosas subterráneas, prescindiendo de que resulta penoso, y quien a este respecto ponga toscamente sobre el tapete el concepto de <venganza>, más que

facilitar la mirada lo que estará haciendo es obstaculizarla y oscurecerla (pues la venganza remite a su vez precisamente al mismo problema: < ¿cómo puede servir de satisfacción hacer sufrir?>). Me parece que repugna a la delicadeza de estos mansos animales domésticos (es decir, de los hombres modernos, es decir, de nosotros mismos), y todavía más a su tartufería, representarse con toda su fuerza hasta qué punto la *crueldad* constituye la gran alegría festiva de la humanidad primitiva e incluso está mezclada como ingrediente de casi todas sus alegrías, así como, por otra parte, representarse con qué ingenuidad, con qué inocencia comparece su necesidad de crueldad, con qué convencimiento considera precisamente la <maldad desinteresada> (o, para decirlo con Spinoza, la *sympathia malevolens*) como una característica *normal* del hombre: ¡cómo algo, por tanto, a lo que la conciencia dice *sí* de todo corazón! Una mirada dotada de cierta profundidad quizá podría percibir todavía ahora bastante de esa alegría festiva del hombre, que es de todas ellas la más vieja y la que más a fondo va; en *Más allá del bien y el mal*, pp. 117 y ss. (ya antes en la *Aurora*, pp. 17, 68 y 102) he señalado con dedo cauteloso la siempre creciente espiritualización y <divinización> de la crueldad que atraviesa toda la historia de la cultura superior (y que, en un sentido no poco importante, incluso la constituye). En todo caso, todavía no hace demasiado tiempo que no se concebía una boda principesca o una fiesta popular de gran estilo sin ejecuciones, torturas o por ejemplo un auto de fe, e igualmente ninguna casa noble sin seres en los que se pudiese descargar sin reparo alguno la maldad y el gusto por las burlas crueles (recuérdese por ejemplo a Don Quijote en la corte de la duquesa: en la actualidad leemos todo el *Quijote* con un regusto amargo en la boca, sintiéndonos casi torturados, con lo que les resultaríamos muy extraños e incomprensibles a su autor y a su época: ellos lo leían, con la mejor de las conciencias, como el más divertido de los libros, casi se morían de rica con él). Ver sufrir sienta bien, hacer sufrir todavía mejor: esta es una afirmación dura, un viejo y poderoso principio fundamental humano-demasiado humano, que por lo demás, puede que también los monos suscribirían; no en vano se cuenta que en la ideación de rebuscadas crueldades ya anuncian profusamente al hombre y, por asó decir, lo <preludian>. Sin crueldad no hay fiesta: asó lo enseña la más vieja y larga historia del hombre, ¡y también en el castigo hay tanto de *festivo*!

7

Con estos pensamientos, dicho sea de paso, no pretendo en modo alguno llevar agua al desagradablemente ruidoso y chirriante molino del

hastío vital de nuestros pesimistas; muy al contrario: lo que deseo atestiguar expresamente es que entonces, cuando la humanidad aún no se avergonzaba de su crueldad, la vida sobre la tierra era más alegre que ahora que hay pesimistas. El encapotamiento del cielo sobre el hombre ha llegado a ser dominante en la misma proporción en que el hombre se ha ido avergonzando cada vez más *del hombre*. La cansada mirada pesimista, la desconfianza ante el enigma de la vida, el gélido <no> de la repugnancia por la vida: todas estas no son señales de las épocas *más malvadas* del género humano, sino que más bien estas plantas propias de aguas cenagosas, que eso es lo que son, no salen a la luz hasta que existe la ciénaga a la que pertenecen. Me refiero al enfermizo enternecimiento y moralización en virtud de los cuales el animal <hombre> termina por aprender a avergonzarse de todos sus instintos. De camino hacia el <ángel> (para no utilizar aquí una palabra más dura), el hombre ha ido criando en sí mismo ese estómago estropeado y esa lengua cubierta que hacen no solo que la alegría e inocencia del animal se le hayan tornado repugnantes, sino que la vida misma haya pasado a ser para él una cosa poco apetecible. Y ello hasta tal punto que en ocasiones tiene que taparse la nariz ante sí mismo y, con el papa Inocencio III, repasa desaprobatoriamente el catálogo de lo que en él hay de repelente (<generación impura, alimentación repugnante en el seno materno, deficiencia de los materiales a partir de los que se desarrolla el hombre, horrible hedor, secreción de saliva, orina y excrementos). Ahora que el sufrimiento tiene que abrir siempre el desfile de los argumentos *contra* la existencia, como su peor signo de interrogación, haremos bien en recordar los tiempos en los que se juzgaba al revés porque no se quería pasar sin el *hacer* sufrir y se veía en él un embrujo de primer rango, un auténtico reclamo y seducción *hacia* la vida. Quizá en aquel entonces —dicho sea como consuelo para los delicados— el dolor no dolía tanto como hoy; al menos esa es la conclusión que le será lícito sacar a un médico que haya tratado a negros (podemos considerarlos a estos efectos como representantes del hombre prehistórico) en casos de graves inflamaciones interiores que llevan al borde de la desesperación al europeo de mejor constitución, pero a los negros *no*. (La curva de la capacidad humana de sufrir dolores parece en verdad que desciende extraordinaria y casi repentinamente tan pronto se tiene tras de sí las diez mil o los diez millones de personas dotadas de una cultura superior, y a mí no me cabe ninguna duda de que, comparado con una noche doliente de una sola mujercita culta histérica, no es nada el sufrimiento de todos los animales juntos que hasta ahora han sido interrogados con el cuchillo a fin de obtener de ellos respuestas específicas). Quizá sea lícito incluso admitir la posibilidad de que aquel placer en la crueldad en realidad no tiene por qué haberse extinguido: únicamente necesita, en la misma proporción en que hoy el dolor duele más, una cierta sublimación y sutilización, de modo

que, concretamente, se dé traducido a lo imaginativo y anímico y adornado siempre con nombres tan poco sospechosos que no permitan recelar nada ni siquiera a la más sensible conciencia hipócrita (la <compasión trágica> es uno de esos nombres; otro es <*les nostalgies de la croix*>). Lo que propiamente hace que nos indignemos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí mismo, sino el sinsentido del sufrimiento: ahora bien, ni para el cristiano, que ha interpretado el sufrimiento introduciendo en él toda una secreta maquinaria salvífica, ni para el hombre ingenuo de épocas anteriores, que supo interpretar todo sufrimiento poniéndolo en relación con los espectadores o con los causantes del mismo, había en modo alguno un sufrimiento *carente de sentido*. A fin de que el sufrimiento escondido, no descubierto y sin testigos, pudiese ser eliminado del mundo y negado honradamente, se estaba en aquel entonces poco menos que obligado a inventar dioses y seres intermedios de todas las alturas y profundidades, en suma, algo que vague también en lo escondido, que vea también en la oscuridad y que no deje escapar fácilmente un interesante espectáculo de dolor. Con ayuda de esas invenciones supo entonces la vida practicar el malabarismo que siempre ha sabido hacer: justificarse a sí misma, justificar su <mal>; en la actualidad es posible que para ello se necesiten otras invenciones auxiliares (por ejemplo la vida como enigma, la vida como problema de conocimiento). <Todo mal cuya contemplación agrade a un dios está justificado>: así sonaba la lógica prehistórica del sentimiento. Pero, realmente, ¿sólo la prehistórica? Los dioses pensados como amigos de espectáculos *crueles*: ¡oh, qué dentro llevamos esta viejísima idea, dentro incluso de nuestra humanización europea! Y si no, que se lo pregunten a Calvino y a Lutero. Seguro es, en todo caso, que todavía los *griegos* no sabían ofrecer a sus dioses otra guarnición de felicidad más agradable que las alegrías de la crueldad. ¿O con qué ojos creéis que Homero hacía a sus dioses mirar los destinos de los hombres? ¿Qué sentido último tenían en el fondo las guerras de Troya y otros horrores trágicos similares? No cabe duda: estaban pensados como *festivales* para los dioses, y, en la medida en que el poeta es ahí de una índole más <divina> que el resto de los hombres, probablemente también como festivales para los poetas… No de otro modo pensaron más tarde los filósofos morales de Grecia que los ojos de Dios miraban las agonías morales, el heroísmo y la autotortura del virtuoso: el <Hércules del deber> estaba sobre un escenario, y él mismo sabía que lo estaba; la virtud sin testigos era algo enteramente impensable para este pueblo de actores. Esa invención de filósofos tan atrevida, tan fatídica, que en aquel entonces se hizo primero para Europa, la de la <libre voluntad>, la de la espontaneidad absoluta del hombre en lo bueno y en lo malo, ¿acaso no se hizo sobre todo para crearse un derecho a la idea de que el interés de los dioses por el hombre, por la virtud humana, *nunca puede agotarse*? En este escenario del mundo no debían faltar nunca

novedades, tensiones realmente inauditas, complicaciones de la trama, trágicos desenlaces: un mundo pensado de modo perfectamente determinista sería adivinable para los dioses, y en consecuencia, tras un breve plazo, también cansado, ¡razón de sobra para que estos *amigos de los dioses*, los filósofos, no impusiesen a sus dioses semejante mundo determinista! Toda la humanidad antigua está llena de tiernas atenciones hacia <el espectador>, pues se trataba de un mundo esencialmente público, esencialmente visual, que no concebía la felicidad sin espectáculos y fiestas. Y, como ya hemos dicho, ¡hay tanto de festivo también en los *castigos* grandes…!

8

El sentimiento de culpa o de estar en deuda, el sentimiento de obligación personal, para retomar el hilo de nuestra investigación, ha tenido su origen, como ya dijimos, en la más vieja y primigenia relación personal que existe: en la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor; aquí es donde compareció frente a frente por primera vez una persona contra otra persona, aquí *se midió* por primera vez una persona con otra. No se ha encontrado ningún grado de civilización, por bajo que se, en el que no se pueda percibir ya algo de esa relación. Poner precio, determinar el valor, idear equivalencias, cambiar productor: todo esto ha dejado su impronta en tal medida ya en el primerísimo pensar del hombre que es en cierto sentido *el* pensar; aquí se ha criado la más vieja forma de perspicacia, aquí cabe conjeturar asimismo que reside el primer germen del orgullo humano, de su sentimiento de preeminencia respecto de los demás animales. Quizá nuestra palabra <hombre> (*manas*) expresa aún precisamente algo de *este* modo de sentirse a uno mismo: el hombre se designó a sí mismo como el ser que mide valores, que valora y mide, como el <animal estimativo en sí>. La compra y la venta, junto con sus accesorios psicológicos, son más viejos incluso que los comienzos de cualquier forma de organización o grupo social: desde la forma más rudimentaria del Derecho de personas el sentimiento germinal de trueque, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación, fue *transferido* a los complejos de comunidad más toscos e iniciales (en sus relaciones con complejos similares), junto con la costumbre de comparar, medir y calcular un poder respecto de otros poderes. El ojos estaba sencillamente adaptado a esa perspectiva, y con el tosco modo de establecer conexiones lógicas peculiar del pensamiento de la humanidad primitiva, que es lento y pesado, pero que una vez que empieza a moverse lo hace inexorablemente en la misma dirección, se llegó enseguida a la gran generalización de que <toda cosa tiene su precio; todo

se puede pagar>: el más viejo e ingenuo canon moral de la *justicia*, el comienzo de toda <bondad>, de toda <equidad>, de toda <buena voluntad> de toda <objetividad> que hay en el mundo. La justicia, en este primer nivel, es la buena voluntad que existe entre quienes son más o menos igual de poderosos de acomodar cada uno sus exigencias para que sean compatibles con las del otro, de llegar a <entenderse> mediante el equilibrio, y, en lo que respecta a quienes son menos poderosos, de *forzarles* a que lleguen a un equilibrio caracterizado por el sometimiento.

9

Midiendo siempre con la medida de la prehistoria (una prehistoria que, por lo demás, está presente en todas las épocas, o es posible que vuelva a darse en todas ellas): también la comunidad está con sus miembros en esa importante relación fundamental, la del acreedor respecto de sus deudores. Se vive en una comunidad, se disfrutan las ventajas de una comunidad (¡oh, qué ventajas!, hoy en día solemos subestimarlas), se vive protegido, a salvo, en paz y confianza, sin tener que preocuparse de ciertos daños y hostilidades a los que estás expuesto el hombre de fuera, el que se halla <fuera de la ley> —todo alemán sabe qué significa originalmente <miseria>, *êlend* —, puesto que precisamente en lo que respecta a esos daños y hostilidades uno se ha empeñado y obligado a sí mismo hacia la comunidad. ¿Qué sucederá en *caso contrario*? La comunidad, el acreedor engañado, hará que se le pague, lo mejor que pueda, eso por descontado. De lo que menos se trata aquí es del daño inmediato que haya causado el dañador: aparte de eso, el criminal es sobre todo un <infractor> alguien que ha infringido un contrato y ha roto la palabra dada *al todo* en relación con todos los bienes y cosas agradables de la vida en común de los que hasta ese momento ha participado. El criminal es un deudor que no solo no reembolsa las ventajas y anticipos que se le han concedido, sino que incluso atenta contra su acreedor: por ello, a partir de ese momento no solo pierde todos esos bienes y ventajas, como es justo, sino que ahora se le recuerde *qué bienes eran esos*. La ira del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y fuera de la ley del que hasta ese momento se hallaba protegido: le expulsa de su seno, y a partir de ese momento se puede descargar en él todo tipo de hostilidad. El <castigo> es en este nivel de civilización sencillamente la reproducción, el *remedo* del comportamiento normal frente al enemigo odiado, ahora indefenso, debelado, que no solo ha perdido todo derecho y protección, sino también toda gracia; es decir, el Derecho de guerra y la fiesta de la victoria del *vae victis* en toda su inclemencia y crueldad. Se explica también que la guerra

misma (incluido el culto sacrificial guerrero) haya proporcionado todas las *formas* bajo las que comparece el castigo de la historia.

10

Cuando su poder es más fuerte, la comunidad ya no da tanta importancia a los delitos del individuo particular, pues no le parecen peligrosos y subversivos para la subsistencia del todo en la misma medida que antes: el malhechor ya no queda <fuera de la ley> y expulsado, ya no se permite que la ira general se descargue en él con la misma furia, sino que más bien a partir de ese momento el todo le defiende y protege cuidadosamente contra esa ira, especialmente contra la de quienes han sido directamente dañados por él. La solución de compromiso con la ira de los afectados más de cerca por la fechoría, un esfuerzo por localizar el caso y prevenir una ulterior o incluso general participación e inquietud; los intentos de encontrar equivalentes y dirimir todo el conflicto (la *compositio*); sobre todo la voluntad, que comparece cada vez con más determinación, de considerar todo delito como *pagable* en algún sentido y por lo tanto, al menos hasta cierto punto, de *aislar* uno de otro al criminal y a su obra: esos son los rasgos que caracterizan cada vez con mayor claridad el ulterior desarrollo del Derecho penal. Cuando crecen el poder y la autoconsciencia de una comunicad se dulcifica siempre el Derecho penal: todo debilitamiento y peligro de cierta gravedad que afecte a la comunidad vuelve a sacar a la luz las formas más duras de ese Derecho. El <acreedor siempre se ha ido haciendo más humano en la *medida* en que se haya ido haciendo más rico; en último término la medida de su riqueza es cuánto perjuicio puede soportar sin sufrir por ello. No sería impensable una *consciencia del poder* de la sociedad con la que esta última se pudiese permitir el más noble de los lujos que existen para ella: dejar *impune* a quien la dañe. < ¿Qué se me da a mí realmente de mis parásitos?>, podría decir, < ¡qué vivan y prosperen: tengo la fuerza suficiente para aguantar eso y mucho más!>… La justicia, que empezó con aquello de que <Todo es pagable, por todo se tiene que pagar>, termina haciendo la vista gorda y dejando irse al insolvente: termina como todas las cosas buenas de este mundo, *autosuperándose*. Esta autosuperación de la justicia ya se sabe con qué bello nombre se llama a sí misma: *gracia*; sigue siendo, como es fácil comprender, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más allá del Derecho.

11

Aquí una palabra de rechazo contra los intentos emprendidos últimamente de buscar el origen de la justicia en un terreno enteramente diferente, a saber, en el del resentimiento. Antes que nada, vamos a decírselo al oído a los psicólogos, suponiendo que, por una vez, tengan ganas de estudiar el resentimiento de cerca: esta planta florece ahora con su mayor belleza entre anarquistas y antisemitas, por lo demás como siempre ha florecido, en lo escondido, igual que la violeta, aunque con otro aroma. Y de la misma manera que de lo que es igual siempre tienen que derivarse necesariamente cosas iguales, no nos sorprenderá que precisamente de esos círculos veamos surgir intentos —ya los ha habido con cierta frecuencia, cf. más arriba la p. 30— de justificar la *venganza* bajo el nombre de la *justicia*, como si la justicia en el fondo fuese solamente un desarrollo ulterior de la sensación de estar herido, asó como intentos de, con la venganza, honrar *a posteriori* en general y en su conjunto, a las emociones *reactivas*. Esto último es lo que menos me escandalizaría: me parecería incluso, en lo que respecta a todo el problema biológico (en relación con el cual el valor de esas emociones ha sido subestimado hasta ahora), un *mérito*. Lo único sobre lo que quiero llamar la atención es la circunstancia de que es del espíritu del resentimiento mismo de donde surge este nuevo matiz de equidad científica (en beneficio del odio, la envidia, la malquerencia, la desconfianza, el rencor, la venganza). En efecto, esta <equidad científica> se detiene inmediatamente y da lugar a acentos de hostilidad mortal y de una predisposición totalmente negativa tan pronto entra en juego otro tipo de emociones, que, me parece, son de un valor biológico todavía mucho más alto que aquellas emociones reactivas, y que por tanto merecerían con razón de más ser estimadas *científicamente*, y, por cierto, muy estimadas: a saber, las emociones propiamente *activas* como la sed de poder, la ser de riquezas y otras parecidas. (E. Dühring, *Valor de la vida, curso de filosofía*, y en el fondo en todas partes). Hasta aquí contra esa tendencia en general: pero en lo que respecta a la tesis concreta de Dühring de que el hogar de la justicia se debe buscar en el suelo del sentimiento reactivo, se le debe oponer, por amor a la verdad, esta otra tesis abruptamente opuesta: ¡el *último* suelo que conquista el espíritu de la justicia es el del sentimiento reactivo! Cuando sucede realmente que el hombre justo sigue siendo justo incluso hacia quien le perjudica (y no solo frío, medido, ajeno, indiferente: ser justo es siempre un comportamiento *positivo*), cuando la alta, clara, tan profunda como clemente y objetiva mirada del ojo justo y *que juzga* no se enturbia ni siquiera bajo los asaltos de la afrenta, la burla y la sospecha personales, estamos ante una muestra de perfección y de la más alta maestría posibles en este mundo, incluso ante algo que aquí no es prudente esperar, en lo que en todo caso no se debe *creer* con demasiada facilidad. Sin duda alguna, la media es que incluso a las personas más decentes ya les basta una pequeña dosis de ataque, maldad, insinuación, para que los ojos

se les inyecten en sangre y *desaparezca* de ellos la equidad. El hombre activo, que ataca y acomete, está siempre a cien pasos más cerca de la justicia que el reactivo; a diferencia de lo que hace y tiene que hacer el hombre reactivo, el activo no necesita para nada valorar su objeto mal y con una actitud llena de prejuicios. Realmente, el hombre agresivo, el más fuerte, animoso y noble, ha tenido siempre por ello el ojo *más libre*, la mejor conciencia: y, a la inversa, es fácil adivinar quién tiene sobre la conciencia la invención de la <mala conciencia>: ¡el hombre del resentimiento! Para terminar, échese una mirada a la historia: ¿en qué esfera se ha sentido hasta ahora como en su casa en este mundo toda la administración del Derecho, también la auténtica necesidad de Derecho? ¿Acaso en la esfera de los hombres reactivos? No, de ninguna manera: sino en la esfera de los activos, fuertes, espontáneos, agresivos. Desde un punto de vista histórico, dicho sea para que se fastidie el mencionado agitador (que *eyn* cierta ocasión confiesa de sí mismo: <la doctrina de la venganza atraviesa todos mis trabajos y esfuerzos como el hilo conductor de la justicia>), el Derecho representa en este mundo la lucha precisamente contra los sentimientos reactivos, la guerra contra los mismos de las potencias activas y agresivas que emplean su fuerza, en parte, para poner coto y medida a los excesos del *pathos* reactivo y así forzar un arreglo. Dondequiera que se practique la justicia, dondequiera que se mantenga en pie la justicia, se verá a un poder fuerte buscar medios para que los débiles que le están sujetos (sean grupos o individuos) cejen en su absurdo bullir del resentimiento, en parte quitando de las manos de la venganza el objeto del resentimiento, en parte poniendo él en lugar de la venganza la lucha contra los enemigos de la paz y el orden, en parte inventando o proponiendo un equilibrio, o —en determinadas circunstancias— obligado a aceptarlo, en parte elevando ciertos equivalentes de los perjuicios a la categoría de una norma a la que a partir de ahora el resentimiento tendrá que atenerse de una vez por todas. Pero lo más decisivo, lo que el poder supremo hace e impone contra la pujanza de los sentimientos reactivos y *a posteriori* —lo hace siempre, tan pronto es de algún modo lo suficientemente fuerte para ello— es erigir la *ley*, la declaración imperativa acerca de lo que a sus ojos tiene que valer sencillamente como permitido o justo, o bien como prohibido o injusto: al tratar, una vez que ha erigido la ley, las transgresiones y los actos arbitrarios de los individuos o de grupos enteros como un crimen atroz contra la ley, como una rebelión contra el poder supremo mismo, desvía el sentimiento de sus subordinados del daño inmediato causado por ese atroz crimen, y con ello obtiene a la larga lo contrario de lo que toda venganza —que solo ve y solo deja valer el pinto de vista del dañado— desea: a partir de ese momento, el ojo, incluso el ojo del dañado mismo (si bien este es el último que hace tal cosa, como ya observamos al principio), se ejercita en una estimación de la acción cada

vez más *impersonal*. De esta manera, solo desde que se ha erigido la ley existen lo <justo> y lo <injusto> (y *no*, como pretende Dühring, desde el acto de la vulneración). Hablar de lo justo y lo injusto en sí carece de todo sentido; como es natural, herir, violar, saquear, aniquilar no pueden ser cosas <injustas> *en sí*, toda vez que la vida actúa *esencialmente*, a saber, en sus funciones básicas, hiriendo, violando, saqueando, aniquilando, y no puede ser pensada en modo alguno sin ese carácter. Hay que confesarse a sí mismo algo todavía más preocupantes: que, desde el punto de vista biológico más alto, las ocasiones en que impera el Derecho no es lícito que sean nunca otra cosa que *estados de excepción*, esto es, restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida —esa voluntad va en pos del poder— y que se subordinan a los fines globales de dicha voluntad como instrumentos puntuales, esto es, como instrumentos para crear unidades de poder *más grandes*. Un ordenamiento jurídico pensado como soberano y universal, no como instrumento en la lucha de complejos de poder, sino como instrumentos *contra* toda lucha en general, por ejemplo cortado por el patrón comunista de Dühring de que toda voluntad debe tomar como su igual a toda voluntad, sería un principio *hostil a la vida*, destructor y disolvente del hombre, un atentado contra el futuro del hombre, un signo de cansancio, un camino subrepticio hacia la nada.

12

Aquí aún una palabra sobre el origen y la finalidad del castigo: dos problemas distintos o que se deberían distinguir, por más que, lamentablemente, se suelan tratar como si fuesen uno solo. En efecto, ¿qué es lo que han venido haciendo hasta ahora los genealogistas de la moral en este caso? Con la ingenuidad que siempre les ha caracterizado encuentran en el castigo alguna <finalidad>, por ejemplo la venganza o la disuasión, después colocan inocentemente esa finalidad al principio, como *causa fiendi* del castigo… y ya está. Ahora bien, la <finalidad del Derecho> es lo último que se debe emplear en la historia del surgimiento del Derecho; más bien sucede que para todo tipo de ciencia histórica no hay principio alguno que sea más importante que el siguiente —obtenido con mucho esfuerzo, pero que realmente era así como *debía ser obtenido*—, a saber, que la causa del surgimiento de una cosa y la utilidad que al cabo tenga, su efectiva utilización e integración en un sistema de fines, son cosas *toto coelo* distintas; que algo existente y de algún modo llegado a término siempre es interpretado después una y otra vez, por un poder que le es superior, en referencia a nuevos puntos de vista, y una y otra vez se vuelve a confiscar, reformar y redirigir a una nueva utilidad; que todo lo que sucede en el

mundo orgánico es un *debelar*, un *enseñorearse*, y que a su vez todo debelar y enseñorearse es una reinterpretación, una acomodación en la que el <sentido> y la <finalidad> vigentes hasta ese momento tienen que quedar necesariamente oscurecidos o completamente borrados. Por bien que se haya comprendido la *utilidad* de cualquier órgano fisiológico (o también de un institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma en las artes o en el culto religioso), aún no se ha comprendido nada en lo que respecta a su surgimiento, por incómodo y desagradable que esto pueda sonar a oídos más antiguos. Y es que desde antiguo se ha creído poder entender el fin demostrable, la utilidad de una cosa, forma o institución, como la razón de su surgimiento: el ojo se consideraba hecho para ver, la mano hecha para coger. De la misma manera, se ha pensado también el castigo como inventado para castigar. Pero todos los fines, todas las utilidades son solo *señales* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha imprimido desde ella misma el sentido de una función; y la entera historia de una <cosa>, de un órgano, de un uso o costumbre, puede ser así una continuada cadena de signos de interpretaciones y correcciones siempre nuevas y cuyas causas no tienen por qué formar un mismo contexto, sino que, antes bien, en determinadas circunstancias se suceden y relevan unas a otras de un modo meramente contingente. El <desarrollo> de una cosa, de un uso o costumbre, de un órgano, es, así pues, cualquier cosa antes que un *progressus* hacia una meta, y menos aún un *progressus* lógico y muy corto, alcanzado con el menor gasto de fuerza y con los menores costes, sino la secuencia de procesos de debelación más o menos profundos, más o menos independientes unos de otros, que van teniendo lugar a lo largo de ese desarrollo, a los que hay que añadir las resistencias ofrecidas cada vez en su contra, las metamorfosis intentadas con fines de defensa y reacción, y también los resultados de acciones contrarias exitosas. La forma es fluida, pero el <sentido> lo es todavía más… incluso dentro de cada organismo individual las cosas no son de otra manera: con cada crecimiento esencial del todo se desplaza también el <sentido> de los distintos órganos, y en determinadas circunstancias su parcial perecer, su disminución en número (por ejemplo por aniquilamiento de los miembros intermedios), puede ser señal de un aumento en fuerza y perfección. Yo diría aún: también que algo llegue a ser *inútil* en parte, la atrofia y degeneración, la pérdida de sentido y de la adecuación para un fin, la muerte, en suma, se cuentan entre las condiciones del *progressus* real, el cual aparece siempre en la forma de una voluntad y un camino hacia y *poder mayor* y siempre se impone a expensas de numerosos poderes menores. La magnitud de un <progreso> *se mide* incluso atendiendo a la masa de todo lo que se le haya tenido que sacrificar; sacrificar la humanidad como masa al óptimo desarrollo de una sola especie de hombre *más fuerte:* esto sí que *sería* un progreso… Resalto este

punto de vista básico de la metodología histórica tanto más cuanto que en el fondo va en contra precisamente del instinto y los gustos dominantes en estos tiempos, que tolerarían mejor la absoluta contingencia, incluso el sinsentido mecanicista de todo lo que sucede, que la teoría de una *voluntad de poder* que estuviese en juego en todo lo que sucede. La idiosincrasia democrática dirigida contra todo lo que domina y quiere dominar, el moderno *misarquismo* (para forjar una mala palabra para una mala cosa), ha ido tomando paulatinamente formas cada vez más espirituales, espiritualísimas incluso, disfrazándose con ellas hasta tal punto que hoy en día ya penetra, ya *le es lícito* penetrar paso a paso en las ciencias más rigurosas y aparentemente más objetivas. Me parece incluso que se ha enseñoreado ya de la entera fisiología y de la doctrina de la vida, para perjuicio de ellas, como es fácil suponer, toda vez que les ha escamoteado un concepto fundamental, el de la *actividad* propiamente dicha. Bajo la presión de esa idiosincrasia se pone en primer plano, en cambio, la <adaptación>, es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, e incluso se a llegado a definir la vida misma como una adaptación interna a circunstancias externas cada vez más idónea para alcanzar determinados fines (Herbert Spencer). Con ello se ha malentendido la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se ha pasado por alto la primacía que poseen por principio las fuerzas espontáneas, atacantes, asaltantes, re-interpretadoras, re-directoras, y conformadoras, pues la <adaptación> solo se da una vez que dichas fuerzan hayan producido sus efectos; con ello se ha negado en el organismo mismo el papel señorial de los más altos funcionarios en lo que la voluntad de vida comparece activa y dadora de forma. Recuérdese lo que Huxley reprochó a Spencer: su <nihilismo administrativo>; pero aquí se trata de algo *más* que de <administrar>…

13

Volviendo al asunto que teníamos entre manos, al *castigo*, se deben distinguir en él dos cosas: por un lado, lo que hay en él de relativamente *duradero*, la costumbre, el acto, el <drama>, una cierta secuencia rigurosa de procedimientos; por otro, lo *fluido* de él, el sentido, la finalidad, la expectativa que va unida a la realización de esos procedimientos. A este respecto daremos por supuesto sin más, *per analogiam*, de conformidad con el punto de vista básico de la metodología histórica que acabamos de desarrollar, que el procedimiento mismo será más antiguo y temprano que su utilización como castigo, que esta última ha sido *introducida* en el procedimiento (el cual ya llevaba existiendo largo tiempo, pero se usaba en

un sentido diferente) en virtud de una interpretación posterior, que las cosas, en suma, *no* son como hasta ahora suponían nuestros ingenuos genealogistas de la moral y el Derecho, todos los cuales pensaban que el procedimiento había sido *inventado* con la finalidad de castigar, al igual que antes se pensaba que la mano había sido inventada con la finalidad de coger. En lo que respecta a aquel otro elemento del castigo, lo fluido, su <sentido>, en un estado muy tardío de la cultura (por ejemplo en la actual Europa) el concepto de <castigo> ya no presenta en realidad un solo sentido, en modo alguno, sino toda una síntesis de <sentidos>: la historia del castigo hasta ahora, la historia de su utilización para los más distintos fines, cristaliza en último término en una especia de unidad difícil de resolver, difícil de analizar y —preciso es subrayarlo— completa y absolutamente *indefinible*. (En la actualidad es imposible decir de modo determinado *por qué* se castiga: todos los conceptos en los que se recoge semióticamente un proceso entero se sustraen a la definición; definible es solo lo que carece de historia.) en cambio, en un estadio anterior esa síntesis de <sentidos> parece todavía más resoluble, más modificable; se puede percibir aún cómo para cada caso concreto los elementos de la síntesis cambian su respectiva valencia y reordenan su correspondencia con ello, de manera que unas veces sobresale y predomina a costa de los demás un elemento y otras veces otro distinto, e incluso, en determinadas circunstancias, un solo elemento (por ejemplo la finalidad disuasoria) parece anular todos los restantes. Para dar al menos una idea de lo inseguro, posterior y accidental que es el <sentido> del castigo, y de cómo uno y el mismo procedimiento puede ser utilizado, interpretado y corregido con propósitos enteramente distintos, voy a poner aquí el esquema que me ha salido con base en un material relativamente pequeño y contingente. Castigo como medio de hacer inofensivo en el futuro al agente nocivo, como forma de impedir todo ulterior daño, de la forma que sea (también en la de una compensación emocional). Castigo como aislamiento de una perturbación del equilibrio, a fin de impedir que la perturbación se siga extendiendo. Castigo como una manera de infundir miedo para que se tema a quienes determinan el castigo y lo ejecutan. Castigo como una especie de compensación por las ventajas que el crimina ha disfrutado hasta este momento (por ejemplo cuando se le utiliza como esclavo en la minería). Castigo como eliminación de un elemento degenerativo (en determinadas circunstancias, de toda una rama, según establece el Derecho chino: como instrumento, por tanto, para mantener la purea de la raza o para fijar un tipo social). Castigo como fiesta, concretamente como violación y escarnio de un enemigo al fin vencido. Castigo como forma de hacerle memoria a alguien, ya sea al que sufre el castigo (la denominada <enmienda>), ya se a los testigos de la ejecución de la pena. Castigo como pago de un honorario, estipulado por el poder, que protege al malhechor de los excesos de la

venganza. Castigo como solución de compromiso con el estado de naturaleza de la venganza, en la medida en que este último es mantenido por linajes poderosos, quienes lo reivindican como un privilegio suyo. Castigo como declaración de guerra y medida bélica contra un enemigo de la paz, de la ley, del orden, de la autoridad, a quien se combate, con unos medios que no son otros que los de la guerra, como peligroso para la comunidad, como infractor de un contrato en lo relativo a los presupuesto en los que ella se asienta, como agitador, un traidor y un perturbador de la paz.

14

Esta lista no es completa, ciertamente; resulta patente que el castigo está sobrecargado con utilidades de todo tipo. Tanto más lícito será, por tanto, negarle una utilidad *supuesta*, pero que en la consciencia popular pasa por ser la más esencial de todas: la fe en el castigo, que actualmente se tambalea por diversas razones, sigue encontrando precisamente en esa utilidad su más fuerte apoyo. El castigo, se dice, tiene el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de culpa;* se busca en él el auténtico *instrumentum* de la reacción anímica que recibe el nombre de <mala conciencia>, <remordimientos de conciencia>. Pero con ello se atenta contra la realidad y la psicología, incluso en lo que a hoy respecta, ¡y cuánto más en lo que respecta a la más larga historia del hombre, a su prehistoria! Los auténticos remordimientos de conciencia son precisamente entre los criminales y penados cosa sumamente rara, y las cárceles, los reformatorios, *no* son el medio más propicio para que se desarrolle bien esta especie de gusanillo remordedor. Sobre este punto están de acuerdo todos los observadores concienzudos, que en muchos casos emiten un juicio como ese muy a disgusto y en contra de sus deseos más propios. En términos generales, el castigo endurece y enfría; concentra; hace más agudo el sentimiento de ser ajeno o extraño; fortalece la capacidad de resistencia. Cuando sucede que rompe la energía y ocasiona una lamentable postración y autorrebajamiento, ese resultado es sin duda todavía menos estimulantes que el efecto medio del castigo, caracterizado por una seriedad sombría y seca. Pero si pensamos en los milenios transcurridos *antes* de la historia del hombre, podemos jugar sin reparo alguno que precisamente el castigo es lo que más fuertemente ha *detenido* el desarrollo del sentimiento de culpa, cuando menos en lo que respecta a las víctimas sobre las que se descargaba la violencia punitiva. En efecto, no subestimemos la medida en que el espectáculo de los procedimientos judiciales y ejecutivos mismos impide al criminal experimentar su obra, el tipo de su acción, como reprobable *en sí*

misma. Pues ve que exactamente el mismo tipo de acciones se cometen al servicio de la justicia, y que en ese caso reciben aprobación y se cometen con buena conciencia: espionaje, engaño, soborno, trampas, todos los trucos y malas artes de los policías y acusadores, y también robar, doblegar mediante la violencia, insultar, prender, torturar y asesinar, tal y como se manifiestan en los diversos tipos de castigo, y todo ello por principio, ni siquiera disculpado de pasión. Todas ellas son acciones que de ningún modo son reprobadas y condenadas por sus jueces en sí mismas, sino solo en ciertos respectos y aplicaciones. La <mala conciencia>, que es la más inquietante e interesante planta de nuestra vegetación terrestre, *no* ha crecido en este suelo; realmente, en la consciencia de los juzgadores, de los castigadores mismo, no se expresó durante el más largo período de tiempo *nada* de que se estuviese ante un <culpable>. Sino ante un causante de daños, ante un irresponsable trozo de la fatalidad. Y aquel sobre el que después caía el castigo, a su vez también como un trozo de fatalidad, no tenía en ese momento ningún otro <tormento interior> que el que se experimenta cuando se da de repente algo con lo que no se contaba, un acontecimiento natural terrible, la caída de una roca que todo lo tritura y contra la que no es posible luchar en modo alguno.

15

De esto cobró consciencia Spinoza, de un modo que nos permite adivinar qué es lo que en realidad pensaba (para irritación de sus intérpretes, que se *esfuerzan* lo suyo por malentenderle en este punto, por ejemplo Kuno Fischer), cuando una tarde, asediado por quién sabe qué recuerdo, ocupaba su pensamiento con la pregunta de qué le quedaba realmente a él mismo del famosos *morsus conscientiae*: a él que había contado el bien y el mal entre las fantasías humanas y había defendido con rabia el honor de su Dios <libre> contra los blasfemos que venía a afirmar que Dios hace todo *sub ratione boni* (<eso significaría someter a dios al destino, y sería verdaderamente el mayor de los absurdos>). El mundo había vuelto para Spinoza a aquella inocencia en la que se encontraba antes de que se inventase la mala conciencia: ¿en qué se había convertido entonces el *morsus conscientiae*? <En lo contrario del *gaudium*>, se dijo finalmente, <en una tristeza acompañada de la representación de una cosa pasada que ha salido como menos lo esperábamos>, *Eth.* III *propos.* XVIII *schol.* I. II. *No de otra forma que como Spinoza* han experimentado durante milenios su <extravío> los causantes de males a los que les llegó el castigo: <aquí algo ha salido mal inesperadamente>, y *no:* <no hubiese debido hacer eso>. Se sometían al castigo como uno se somete a una enfermedad,

a una desgracia o a la muerte, con aquel valeroso fatalismo sin revuelta gracias al cual por ejemplo los rusos sacan ventaja todavía hoy a nosotros los occidentales en el manejo de la vida. Cuando entonces había una crítica de la acción realizada, era la prudencia quien la criticaba: sin duda alguna tenemos que buscar el auténtico *efecto* del castigo sobre todo en un aguzamiento de la prudencia, en un alargamientos de la memoria, en una voluntad de proceder en lo sucesivo con más cuidado, con más desconfianza, con más secreto, en el convencimiento de que para muchas cosas somos sencillamente demasiado débiles, en una especia de corrección del juicio propio. Lo que en términos generales se puede obtener mediante el castigo, tanto en el hombre como en el animal, es que aumente el miedo, que se aguce la prudencia, que se dominen los apetitos: con todo ello el castigo *amansa* al hombre, pero no le hace ser <mejor>, y con más derecho sería lícito afirmar lo contrario. (<De los palos también se aprende>, dice el pueblo, pero en la medida en que se enseña algo, hacen también malo al que aprende. Afortunadamente, con mucha frecuencia le hacen no poco tonto.)

16

Llegado a este punto, ya no puedo dejar de dar una primera expresión provisional a mi propia hipótesis sobre el origen de la <mala conciencia>: no es fácil que se le preste oído, y precisa que se medite sobre ella, que se la vele y que se duerma con ella dentro largamente. Tengo para mí que la mala conciencia es la profunda enfermedad en la que tuvo que caer el hombre bajo la presión del más fundaméntela de todos los cambios por los que ha pasado: el cambio que experimentó cuando se encontró atado por las cadenas de la sociedad y de la paz. Lo que les tuvo que suceder a los animales acuáticos cuando se vieron forzados a convertirse en terrestres, o bien perecer, les pasó también a estos semianimales felizmente adaptados a vivir en despoblado, a la guerra, al merodeo, a la aventura: de un golpe, todos sus instintos quedaron desprovistos de su valor y <suspendidos>. A partir de ese momento debían andar sobre los pies y <llevar su propio peso>, mientras que hasta entonces era el agua quien lo había llevado por ellos: una horrible pesantez se les vino encima. Se sentían incapaces de realizar las más sencillas operaciones, para este nuevo mundo desconocido ya no tenían sus antiguos guías, los instintos regulativos que les guiaban inconscientemente con toda seguridad; habían quedado reducidos a pensar, deducir, calcular, combinar causas y efectos, estos infelices, ¡reducidos a su <consciencia>, al más mísero y falible de sus órganos! No creo que haya habido nunca sobre la tierra un sentimiento de

desgracia como ese, semejante malestar pesado como el plomo, ¡y todo eso sin que aquellos viejos instintos hubiesen cesado de repente de hacer valer sus exigencias! El único cambio fue que ahora hacer lo que pedían era más difícil, y rara vez posible: en lo principal, tuvieron que buscarse satisfacciones nuevas y, por así decir, subterráneas. Todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia adentro:* a esto es a lo que llamo la *interiorización* del hombre, pues es con ella cuando empieza a crecerle al hombre lo que más tarde se denomina su <alma>. Todo el mundo interior, que al principio era finísimo y estaba como extendido y tensado entre dos pieles, se ha soltado y levantado, y ha adquirido profundidad, anchura y altura, en la misma medida en que se *inhibía* la descarga del hombre hacia fuera. Aquellos terribles bastiones con los que la organización estatal se protegía de los viejos instintos de la libertad —entre esos bastiones se cuentan sobre todo los castigos— tuvieron como consecuencia que todos aquellos instintos del hombre que vagaba libre y salvaje se volvieron hacia atrás, *contra el hombre mismo.* La hostilidad, la crueldad, el placer en la persecución, en el ataque, en el cambio, en la destrucción, todo esto volviéndose contra el poseedor de tales instintos: *este* es el origen de la <mala conciencia>. El hombre que a falta de enemigos y resistencias exteriores, atenazado por una agobiante estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba impaciente a sí mismo, se perseguía, mordía, hostigaba, maltrataba; este animal que se despellejaba abalanzándose contra los barrotes de su jaula y a quien se quiere <amansar>; este ser que, menesteroso y consumido por la nostalgia del desierto, tuvo que hacer de él mismo una aventura, una cámara de torturas, un despoblado inseguro y peligroso, este tontiloco, este prisionero nostálgico y desesperado, se convirtió en el inventor de la <mala conciencia>. Con ella se iniciaba la mayor y más inquietante enfermedad, de la que la humanidad no ha sanado hasta la fecha: el hombre pasó a sufrir *del hombre, de sí mismo*, y ello a consecuencia de una separación violenta del pasado animal, de una salto y caída, por así decir, en nuevas situaciones y condiciones de existencia, de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento descansaban su fuerza, su placer y su fecundidad. Añadamos inmediatamente que, por otra parte, con el hecho de un alma animal vuelta contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, apareció en el mundo algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio, y *preñado de futuro* que el aspecto de este mundo quedó sustancialmente modificado. En verdad harían falta espectadores divinos para aprecia adecuadamente el espectáculo que empezó en ese momento y cuyo final aún no se vislumbra en modo alguno, ¡un espectáculo demasiado fino, demasiado lleno de maravillas y demasiado paradójico para que pudiera desarrollarse pasando absurdamente inadvertido en algún ridículo astro! El hombre se cuenta desde entonces

entre las jugadas de azar más inesperadas y excitantes del <gran niño> de Heráclito, llámese Zeus o acaso: despierta por él un interés, una expectación, una esperanza, casi una certidumbre de que con él se anuncia algo, se prepara algo, de que el hombre no es una meta, sino solo un camino, un incidente, un puente, una gran promesa…

17

Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia se cuenta, en primer lugar, que esa modificación no fue paulatina ni voluntaria y que no represento un crecimiento y adaptación orgánicos a nuevas condiciones, sino una ruptura, un salto, una coacción, un destino inevitable contra el que no hubo lucha, y ni siquiera resentimiento. En segundo lugar, que la inserción en una forma fija de una población hasta entonces no sometida a traba ni configuración alguna, al igual que empezó con un acto de violencia, llegó a su final sobre la base de actos de violencia; es decir, que el más antiguo <Estado> apareció, y siguió trabajando después, como una terrible tiranía, como una maquinaria aplastante y carente de miramientos, hasta que esa materia prima de pueblo y semianimal finalmente quedó no solo bien amasada y dócil, sino también *dotada de una forma.* He utilizado la palabra <Estado>; ya se entiende a qué me refiero con ella: a una mandada de animales de presa rubios, a una raza de conquistadores y señores que, organizada para la guerra y dotada de la fuerza necesaria para organizar, pone sin reparo alguno sus terribles garras sobre una población quizá enormemente superior en número, pero aún carente de forma, aún errática. De esta manera es como empieza el <Estado> en el mundo: pienso que se puede despachar aquel delirio que lo hacía comenzar con un <contrato>. Quien puede mandar, quien por naturaleza es <señor>, quien comparece violento en obras y gestos, ¡qué se le da a él de contratos! Con seres como ese no se cuenta, vienen como el destino, sin causa, razón, miramiento, pretexto, están ahí como el relámpago, demasiado terribles, demasiado repentinos, demasiado convincentes, demasiado <otros> para ser siquiera odiados. Su obra es un instintivo dar forma, imprimir forma, y son los artistas más involuntarios, más inconscientes que hay: allí donde aparecen, en breve plazo hay algo nuevo, una estructura de dominio que vive, en la que las partes y funciones están delimitadas y a la vez en relación mutua, en la que no tiene sitio nada a lo que no se le haya dado primero un <sentido> con vistas al conjunto. No saben qué es la culpa, qué la responsabilidad, qué los miramientos, estos organizadores natos; en ellos campa por sus respetos aquel terrible egoísmo de artista, de mirada acerada y que se sabe justificado de

antemano y para toda la eternidad en su <obra>, igual que la madre en su hijo. No es en *ellos* donde ha crecido la <mala conciencia>, ya se entiende, pero *sin ellos* no habría crecido esa repelente hierba, que faltaría si bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artistas, no se hubiese eliminado del mundo, o al menos de nuestro campo visual, y por así decir se hubiese hecho *latente*, un enorme *quantum* de libertad. Este *instinto de la libertad* que ha sido hecho latente por obra de la violencia —ya lo hemos comprendido—, este instinto de la libertad reprimido, al que se hizo pasar a un segundo plano, encarcelado en el interior y que al final solo se descarga y desata ya sobre sí mismo: esto y solo esto es en su comienzo la *mala conciencia.*

18

Guardémonos de tener un bajo concepto de todo este fenómeno por el mero hecho de que ya de antemano es feo y doloroso. En el fondo, la misma fuerza activa que en aquellos artistas de la violencia y organizadores actúa con más grandiosidad y edifica Estados, es la misa que aquí, internamente, más pequeña y más ruin, yendo hacia atrás, en el <laberinto del pecho>, para decirlo con Goethe, crea la mala conciencia y edifica ideales negativos, a saber, precisamente aquel *instinto de la libertad* (dicho en mi lenguaje: la voluntad de poder). Solo que el material sobre el que se desencadena la naturaleza formadora y violadora de esta fuerza no es aquí otro que el hombre mismo, todo su viejo sí mismo animal, y *no* como sucede en aquel otro fenómeno más grande y llamativo, el *otro* hombre, los *otros* hombres. Esta secreta autoviolación, esta crueldad de artista, este placer de darse forma a sí mismo como a un material pesado, reacio y sufrido, de grabar a fuego en uno mismo una voluntad, una crítica, una negativa, un desprecio, un <no>, este inquietante y horriblemente placentero trabajo de un alma que está escindida consigo misma y quiere estarlo que se hace sufrir a sí misma por el placer de hacer sufrir, toda esta <mala conciencia< *activa* ha terminado —ya se adivina— por dar a luz, siendo el auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, una plenitud de nueva y peregrina belleza y afirmación y quizá hasta llegar a ella no se dio a luz *la* belleza como tal… Pues, ¿qué sería <bello> si la contradicción no hubiese cobrado primero consciencia de sí misma, si lo feo no hubiese empezado diciéndose: <soy feo>?… Al menos, tras esta indicación será menos enigmático el enigma de hasta qué punto en conceptos contradictorios, como *desinterés, abnegación, autoinmolación* puede estar apuntado un ideal, una belleza; y una cosa hemos aprendido de una vez por todas, sobre ello no me cabe la menor duda, a saber, de qué

tipo es desde el principio el *placer* que experimenta el desinteresado, el abnegado, el que se autoinmola: ese placer se cuenta entre los de la crueldad. Baste, de momento, lo dicho hasta aquí para situar el origen de lo <inegoísta> como valor *moral* y para delimitar el terreno en el que ha creció ese valor: la mala conciencia, la voluntad de automaltratarse es el presupuesto para el *valor* de lo inegoísta.

19

Es una enfermedad, la mala conciencia, qué duda cabe, pero es una enfermedad en el mismo sentido en que lo es el embarazo. Busquemos las condiciones bajo las cuales esta enfermedad ha llegado a su cumbre más terrible y más sublimes: veremos qué es realmente lo que con ella ha hecho su entrada en el mundo. Ahora bien, para eso es menester un largo aliento, y primero tenemos que volver una vez más a un punto de vista anterior. La relación de Derecho privado entre el deudor y su acreedor, de la que ya hemos hablado largo y tendido, ha sido introducida una vez más mediante la interpretación —y, por cierto, de un modo que históricamente resulta sumamente curiosos y problemático— en una relación en la que a nosotros, hombre modernos, es quizá donde más incomprensible nos resulta: a saber, en la relación de quienes viven *ahora* respecto de sus *antepasados*. Dentro de la primigenia comunidad de linaje —estamos hablando de los primerísimos tiempos de la humanidad— la generación que vive en cada momento reconoce siempre que tiene hacia la generación anterior, y especialmente hacia la primera de todas y fundadora del linaje, una obligación jurídica (y de ningún modo una vinculación meramente afectiva: incluso no faltarían razones para negar que esta última se haya dado siquiera durante la más larga época de la existencia del género humano). Aquí domina la convicción de que el linaje *subsiste* única y exclusivamente gracias a los sacrificios y logros de los antepasados, y de que hay que *reembolsárselos* mediante sacrificios y logros: por tanto, se reconoce una *deuda*, que además va creciendo constantemente a causa de que esos antepasados siguen existiendo como poderosos espíritus y, desde la fuerza que poseen, no cesan de conceder al linaje nuevas ventajas y subsidios. ¿Gratis acaso? Pero en aquellas épocas rudas y <desalmadas> nada era <gratis>. ¿Qué se les puede devolver? Sacrificios (al principio solamente para que se alimentasen, en el más material sentido de la palabra), fiestas, capillas, homenajes, sobre todo obediencia, puesto que todas las tradiciones, en tanto que son obra de los antepasados, han sido también instituidas y mandadas por ellos: ¿se les da alguna vez lo suficiente? Esta sospecha sigue en pie y va creciendo: de cuando en cuando exige un gran

pago por junto, un reembolso al enorme <acreedor> (el tristemente célebre sacrificio de los primogénitos, por ejemplo, sangre, sangre humana en todo caso). El *temor* al antepasado iniciador del linaje y a su poder, la consciencia de estar en deuda con él, aumentan, siguiendo esa clase de lógica, necesaria y exactamente en la misma medida en que aumenta el poder del linaje mismo, en la medida en que el linaje mismo se va haciendo más victorioso, independiente, honrado, temido. ¡No al revés! Todo paso hacia la atrofia del linaje, todos los azares desgraciados, todas las señales de degeneración, del advenimiento de la disolución, *reducen* más bien el temor al espíritu del fundador y dan una idea cada vez más baja de su prudencia, providencia y presencia de poder. Si se lleva esta tosca clase de lógica hasta el final, es forzosa que al cabo los iniciadores de los linajes *más poderosos* crezcan, por obra de la fantasía del creciente temor, hasta que toman proporciones monstruosas y se los empuja hacia la oscuridad del inquietante misterio e irrepresentabilidad divinos: el antepasado iniciador del linaje termina por transfigurarse necesariamente de un *dios*. Quizá radique aquí incluso el origen de los dioses, ¡un origen, así pues, situado en el miedo!… y aquel a quien le pareciese necesario añadir: < ¡pero también en la piedad!> difícilmente podría tener razón, al decir eso, en lo que respecta al período más largo del género humano, a sus primerísimos tiempos. Pero sí tanto más para el periodo *intermedio*, en el que se forman los linajes nobles, los cuales en verdad han devuelto con sus intereses a sus autores, a los grandes antepasados (héroes, dioses), todas las características que en el entretanto se han revelado en ellos mismos, las características *nobles*. Más adelante echaremos una mirada al ennoblecimiento y dignificación de los dioses (que ciertamente nada tiene que ver con si <santificación>): llevemos ahora a su término provisional la marcha de todo este desarrollo de la consciencia de culpa.

20

Como la historia nos enseña, la consciencia de estar en deuda con la divinidad no ha terminado en modo alguno tampoco tras la decadencia de la forma de organización de la <comunidad>, basada en el parentesco de sangre; de la misma manera que ha heredado los conceptos de <bueno y malo> de la nobleza de estirpe (junto con su tendencia psicológica fundamental a establecer jerarquías), la humanidad ha recibido además, junto con la herencia de las divinidades de linaje y de clan, también la presión de deudas aún por pagar y la del anhelo de satisfacerlas. (La transición está representada por aquellos extensos pueblos de esclavos y siervos que se han adaptado al culto divino de sus señores, ya sea a la

fuerza, ya sea por servilismo y *mimicry*: de ellos fluye después esa herencia hacia todas partes). El sentimiento de culpa hacia la divinidad o de estar en deuda con ella no ha cesado de crecer durante varios milenios, y concretamente lo ha hecho en la misma proporción en que el concepto de Dios y el sentimiento de Dios han ido creciendo en este mundo y han sido llevados hacia lo alto. (Toda la historia de las luchas, victorias, reconciliaciones y fusiones étnicas, todo lo que precede a la definitiva jerarquización de todos los elementos populares en cada gran síntesis de razas, se refleja en la maraña de genealogías de sus dioses, en las leyendas de sus luchas, victorias y reconciliaciones; el proceso que lleva a la creación de imperios universales es siempre el mismo que conduce a deidades universales, y el despotismo, con su debelación de la nobleza independiente, siempre prepara el camino también a alguna forma de monoteísmo). Por ello, la llegada del Dios cristiano, del máximo Dios alcanzado hasta la fecha, ha hecho que aparezca en la tierra también el máximo de sentimiento de culpa. Suponiendo que acabamos de entrar en el movimiento *inverso*, de la imparable decadencia de la fe en el Dios cristianos sería lícito deducir con no poca probabilidad que ya ahora hay una considerable decadencia de la consciencia de culpa del hombre; incluso no cabe rechazar la perspectiva de que la perfecta y definitiva victoria del ateísmo podría librar a la humanidad de todo este sentimiento de estar en deuda con su comienzo, con su *causa prima*. El ateísmo y una especie de *segunda inocencia* son dos caras de la misma moneda.

21

Hasta aquí, provisionalmente y a grandes rasgos, sobre la conexión interna de los conceptos de <deuda> o <culpa> y de <deber> con presupuestos religiosos: hasta ahora he dejado a un lado a propósito la moralización propiamente dicha de esos conceptos (el desplazamiento de los mismos a la conciencia, o, aún más concretamente, la complicación de la *mala* conciencia con el concepto de Dios), y al final del anterior apartado he hablado incluso como si no existiese en modo alguno esa moralización, y por tanto como si esos conceptos se fuesen a acabar necesariamente ahora, una vez que ha caído el presupuesto en que se basan, la creencia en nuestro <acreedor>, en Dios. La situación real difiere de ello de un modo más terrible. Con la moralización de los conceptos de deuda i culpa y de deber, con su desplazamiento a la *mala* conciencia, estamos en realidad ante el intento de *invertir* la dirección del desarrollo recién descrito, al menos de para su movimiento: justo ahora las perspectivas de una cancelación definitiva de la deuda *deben* cerrarse pesimistamente de una

vez por todas, ahora la mirada *debe* chocar y rebotar sin consuelo alguno ante una férrea imposibilidad, ahora *deben* volverse hacia atrás aquellos conceptos de <deuda> o <culpa> y de <deber>: pero ¿contra *quién*? No cabe duda: de entrada, contra el <deudor>, en el que a partir de ahora la mala conciencia anida, muerde y se va desplazando y creciendo, al modo de un pólipo, en extensión y profundidad, hasta que junto con el de la imposibilidad de saldar la deuda se termina por concebir también el pensamiento de que es imposible satisfacer la penitencia, de su impagabilidad (las <penas *eternas*>); pero al final también contra el <acreedor>, ya sea que se piense como tal a la *causa prima* del hombre, al comienzo del género humano, al antepasado iniciador de su linaje, que a partir de ahora queda cubierto con una maldición (<Adán>, <pecado original>, <servidumbre de la voluntad>), y a la naturaleza, de cuyo seno surge el hombre y en la que ahora se sitúa el principio malvado (<demonización de la naturaleza>), o a la existencia como tal, que queda como algo *disvalioso en sí* (apartamiento nihilista de ella, anhelo de la nada o de lo <opuesto> a la existencia, de un ser de otro modo, budismo y otras cosas por el estilo). Hasta que de repente estamos ante el recurso paradójico y horrendo en el que la humanidad martirizada ha encontrado un alivio temporal, ante esa genial jugada del *cristianismo*: Dios mismo inmolándose por la deuda del hombre, Dios mismo resarciéndose a sus propias expensas, Dios como el único que puede redimir al hombre de aquello que había llegado a ser irredimible para el hombre mismo; el acreedor que se inmola por su deudor, por *amor* (¿puede creerse?), ¡por amor a su deudor!…

22

Ya se habría adivinado *qué* es lo que ha sucedido realmente con todo eso y *bajo* todo eso: aquella voluntad de autotortura, aquella crueldad, a la que se había hecho pasar a un segundo plano, del hombre animal hecho interno, ahuyentado hacia dentro de sí mismo, encerrado en el <Estado> para su domesticación, y que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño, una vez que la salida *más natural* para ese querer hacer daño estaba bloqueada, este hombre de la mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso a fin de llevar su autotortura hasta su más tremebunda dureza y rigor. Una deuda con *Dios*: este pensamiento se convierte en su instrumento de tortura. Echa mano en <Dios> a las últimas contraposiciones que puede encontrar para sus auténticos e irredimibles instintos de animal, reinterpreta esos instintos de animal mismos como deuda con Dios (como enemistad, rebelión, revuelta contra el <señor>, el <padre>, el primer antepasado y el comienzo del mundo), se tensa en la

contraposición <Dios>y <demonio>, arroja de sí todo el <no> que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad y a la realidad de su ser, como un <sí>, como existente, corpóreo, real, como Dios, como santidad de Dios, como un Dios juez, como un Dios verdugo, como eternidad, como martirio sin fin, como infierno, como inmensidad de la pena y la culpa. Esta es una especie de locura de la voluntad en la crueldad del alma absolutamente sin igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable hasta la inexpiabilidad, su *voluntad* de pensarse castigado sin que el castigo pueda ser nunca equivalente a la culpa, su *voluntad* de infectar y envenenar el fondo último de las cosas con el problema del castigo y de la culpa a fin de cortarse de una vez por todas la salida de este laberinto de <ideas fijas>, su *voluntad* de erigir un ideal, el del <Dios santo>, a fin de, en vista del mismo, estar seguro de modo tangible de su propia indignidad absoluta. ¡Oh, esta bestia loca y triste del hombre! ¡Qué ocurrencias tiene, cuánto de contrario a la naturaleza, qué paroxismos del sinsentido, qué *bestialidad de la idea* irrumpen tan pronto se le impide solamente un poco ser *bestia de la acción*!… todo esto es desmesuradamente interesante, pero también de tal tristeza negra, sombría y enervante, que uno debería prohibirse por la fuerza a sí mismo mirar demasiado tiempo a estos abismos. Aquí hay *enfermedad*, no cabe duda, la más terrible enfermedad que hasta ahora ha desatado su furia sobre el hombre. Y quien todavía es capaz de oír (¡pero hoy ya no se tienen oídos para ellos!) cómo en esta noche de martirio y contrasentido ha resonado el grito del *amor*, el grito del más nostálgico arrobamiento, de la redención en el *amor*, se aparta, presa de un invencible horror… ¡En el hombre hay tanto de espantoso!… ¡La tierra ha sido ya durante demasiado tiempo un manicomio!…

23

Baste lo dicho, de una vez por todas, sobre el origen del <Dios santo>. Que *de suyo* la concepción de los dioses no tiene por qué llevar necesariamente a esta degradación de la fantasía que no nos era lícito dejar de hacernos presente por un instante, que hay maneras *más nobles* de servirse de la invención poética de los dioses que esa autocrucifixión y ese autoultraje del hombre en los que los últimos milenios de Europa han demostrado gran maestría, que tal es el caso, ¡se puede deducir aún, por suerte, de toda mirada que se eche a los *dioses griegos*, a esos reflejos de hombre nobles y que a nadie daban cuenta de sus actos, en los que el *animal* que ya en el hombre se sentía deificado y *no* se desgarraba a sí mismo, *no*, desataba su ira sobre él mismo! Estos griegos se han servido de sus dioses, durante el más largo tiempo, precisamente para mantener lejos

de sí la <mala conciencia>, para poder seguir alegrándose de su libertad del alma: por lo tanto en el sentido contrario a aquel en el que el cristianismo ha hecho uso de su Dios. Fueron *muy lejos* por ese camino, esos niños magníficos y valerosos como leones, y es nada menos que la autoridad del Zeus homérico quien les da a entender aquí y allí que se ponen las cosas demasiado fáciles. < ¡Asombroso!>, dice en una ocasión, en la que se trata del caso de Egisto, de un caso *muy* malo.

< ¡Asombroso, cuánto se quejan los mortales contra los dioses!
Solo de nosotros procede el mal, piensan,
pero ellos mismo son los causantes de sus desgracias
por su falta de entendimiento,
que les lleva incluso a volverse contra el destino.>

Pero aquí se oye, y a la vez se ve, que también este espectador y juez olímpico está lejos de irritarse contra ellos y de pensar mal de ellos por ese motivo: <¡qué *insensatos* son!>, piensa al ver las fechorías de los mortales, e <insensatez>, <falta de entendimiento>, la cabeza un poco <trastornada>: todas esas cosas las han *admitido* en ellos mismos los griegos de incluso la época más fuerte, más valiente, como causa de muchas cosas malas y fatídicas. ¡Insensatez, *no* pecado!, ¿os dais cuenta? Pero esa cabeza trastornada misma era un problema. <Sí, ¿cómo es posible?, ¿de dónde puede haber venido a cabezas como las que tenemos *nosotros*, nosotros hombres de la noble procedencia, de la felicidad, de la gallardía, de la mejor sociedad, de la distinción, de la virtud?>: así se preguntaba durante siglos el griego noble en vista de cada horror y atrocidad, para él incomprensibles, con los que se manchaba uno de los suyos. <Tiene que haberle ofuscado un dios>, se decía finalmente, meneando la cabeza… Esta escapatoria es *típica* de los griegos… De esta manera servían los dioses entonces para justificar al hombre hasta cierto grado también en lo malo, servían como causas del mal; en aquel entonces tomaban sobre sus hombros no el castigo, sino, como es *más noble,* la culpa…

24

Termino con tres signos de interrogación, ya se ve. <Aquí, ¿qué sucede realmente, se levanta un ideal o se derriba?>, puede que se me pregunte… pero ¿os habéis preguntado a vosotros mismos alguna vez lo suficiente qué precio ha habido que pagar en este mundo para levantar *todo* ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser calumniada y malentendida para ello, cuánta mentira justificad, cuánta conciencia trastocada, cuánto <Dios> inmolado en cada ocasión? Para que se pueda levantar un santuario *es*

necesario destruir un santuario: esta es la ley, ¡que alguien me muestre un caso en que no se cumpla!… Nosotros, hombres modernos, somos los herederos de una vivisección de la conciencia y de una autotortura de animales que ha durado milenios: en eso es en lo que durante más tiempo nos hemos ejercitado, ahí reside quizá nuestra maestría de artistas, en todo caso nuestro refinamiento, nuestro gusto estropeado a fuerza de mimarlo. El hombre ha mirado <con malos ojos> durante demasiado tiempo sus tendencias naturales, de manera que estas han acabado por hermanarse en él con la <mala conciencia>. El intento inverso sería posible *de suyo*, pero ¿quién tiene la fuerza suficiente para emprenderlo? Me refiero al intento de hermanar con la mala conciencia las tendencias *innaturales,* todas aquellas aspiraciones a lo situado más allá, a lo contrario a los sentidos, a lo contrario a los instintos, a lo contrario a la naturaleza, a lo contrario a lo animal, en suma, los ideales existentes hasta la fecha, que son todos ellos ideales enemigos de la vida, ideales calumniadores del mundo. ¿A quién dirigirse hoy con *tales* esperanzas y pretensiones?… Precisamente a las *buenas* personas las tendríamos contra nosotros; además, como es justo que suceda, a los cómodos, a los reconciliados, a los vanidosos, a los que ven visiones, a los cansados… ¿Qué ofende más hondamente, qué aísla tan profundamente como dejar que se note algo del rigor y altura con los que uno se trata a sí mismo? Y, a la inversa, ¡qué favorable, qué amable se muestra el mundo entero con nosotros tan pronto hacemos como el mundo entero y nos <dejamos ir> como el mundo entero!… Para alcanzar aquella meta haría falta un tipo de espíritus *distinto* de los que son probables precisamente en esta época: espíritus fortalecidos por guerras y victorias, para los que la conquista, la aventura, el peligro, el dolor incluso, hayan llegado a convertirse en una necesidad; haría falta para ello acostumbrarse al aire cortante de las alturas, a caminatas invernales, al hielo y la montaña en todos los sentidos; haría falta para ello incluso una especie de sublime maldad, una última travesura del conocimiento muy intencionada y segurísima de sí misma, que forma parte de la gran salud; ¡haría falta, dicho con toda brevedad y maldad, precisamente esa *gran salud*!… ¿Es siquiera posible, precisamente hoy? Pero alguna vez, en una época más fuerte que este presente podrido y que duda de sí mismo, tiene que terminar por venirnos, el hombre *redentor*, con su gran amor y su gran desprecio, el espíritu creador, a quien la fuerza que le empuja le obliga a alejarse una y otra vez de todo aparte y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuese una huida *de* la realidad, mientras que únicamente es su hundimiento, enterramiento, profundización *en* la realidad a fin de, algún día, cuando vuelva a salir a la luz, sacar de ahí y traer a casa, para esa misma realidad, la *redención*: su redención de la maldición que el ideal que ha habido hasta ahora ha hecho recaer sobre ella. Este hombre del futuro, que nos redimirá tanto del ideal que ha habido hasta ahora como de *lo que*

tenía que crecer de él, de la gran repugnancia, de la voluntad de la nada, del nihilismo; esta campanada de mediodía y de la gran decisión que vuelve a hacer libre a la voluntad, que le devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, este Anticristo y antinihilista, este vencedor de Dios y de la nada, *tiene que venir algún día…*

25

Pero, ¿qué estoy diciendo? ¡Basta, basta! En este lugar lo indicado es una sola cosa, callar, pues de lo contrario me apropiaría indebidamente de lo que solo le es dado a otro más joven que yo, a uno <futuro>, a uno más fuerte que yo, de lo que solo le es dado a *Zaratustra,* a *Zaratustra el sin Dios…*

TERCER TRATADO
¿Qué significan los ideales ascéticos?

Despreocupado, burlones, violentos:
así *nos* quiere la sabiduría;
es una mujer, y únicamente ama a los guerreros.

(Así hablaba Zaratustra)

1

¿Qué significan los ideales ascéticos? Para los artistas, nada, o demasiadas cosas distintas; para los filósofos y eruditos, algo así como un atisbo y un instinto de las condiciones previas más favorables para la espiritualidad elevada; para las mujeres, en el mejor de los casos un atractivo de la seducción *más*, un poco de *morbideza* de la carne bella, la condición de ángel de un animal hermoso y de buen año; para los fisiológicamente desafortunados y destemplados (para la *mayoría* de los mortales), un intento de parece a sus propios ojos <demasiado buenos>

para este mundo, una forma santa del exceso, su principal remedio en la lucha contra el dolor lento y el aburrimiento; para los sacerdotes, la fe de sacerdotes propiamente dicha, su mejor instrumento de poder, también la licencia <suprema> para el poder; para los santos, finalmente, una excusa para hibernar, su *novissima gloriae cupido*, su descanso en la nada (<Dios>), su forma de demencia. *Que* el ideal acético haya significado tanto para el hombre expresa ya de suyo el hecho fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui: necesita una meta*, y antes quiere querer *la nada* que *no querer*. ¿Se me entiende?… ¿Se me ha entendido? < *¡Absolutamente no, caballero!*>. Volvamos entonces a empezar por el principio.

2

¿Qué significan los ideales acéticos? O, para tomar un caso particular, acerca del cual se me ha pedido consejo no pocas veces, ¿qué significa por ejemplo que un artista como Richard Wagner al llegar a la vejez haya rendido pleitesía a la castidad? Bien es verdad que, en cierto sentido, lo ha hecho siempre, pero solo al final en un sentido ascético. ¿Qué significa ese cambio de parecer, ese radical vuelco de su parecer? Pues eso es lo que ha pasado: Wagner salta de esa forma a lo directamente opuesto a él. ¿Qué significa que un artista salte a lo opuesto a él?… aquí nos viene en seguida, suponiendo que queramos detenernos un poco a considerar esta cuestión, el recuerdo de la época mejor, más fuerte, de ánimo más alegre, más *animosa* que ha habido quizá en la vida de Wagner: era cuando sus pensamientos estaban ocupados íntima y profundamente con la boda de Lutero. ¿Quién sabe de qué casualidades ha dependido realmente que hoy, en vez de esa música de bosa, poseamos *Los maestros cantores*? ¿Y cuánto resuena aún, quizá, de aquella en estos? Pero no cabe duda alguna de que también esa <Boda de Lutero> habría sido un elogio de la castidad. Ciertamente, también un elogio de la sensualidad: y justo eso me parecería que estaría en regla, justo eso habría sido también <wagneriano>. Pues entre la castidad y la sensualidad no hay una contraposición necesaria; todo buen matrimonio, todo auténtico enamoramiento del corazón está más allá de esa contraposición. Me parece que Wagner habría hecho bien en volver a ponerles delante a sus alemanes esa *agradable* realidad mediante una comedia graciosa y valiente sobre Lutero, pues entre los alemanes hay, y siempre los ha habido, muchos calumniadores de la *sensualidad*, y el mérito de Lutero quizá en nada sea más grande que precisamente en haber tenido valor para su *sensualidad* (en aquel entonces se le llamaba, con harta delicadeza, la <libertad evangélica>…). Pero incluso en ese caso, en el que

hay realmente una contraposición entre castidad y sensualidad, no hace falta en modo alguno, afortunadamente, que esa contraposición sea trágica. Esto podría aplicarse, cuando menos, a todos los mortales bien plantados y de buen ánimo, que están lejos de contar sin más su lábil equilibrio entre <animal y ángel> entre las razones que hablan en contra de la existencia; los más finos y justos, como Goethe, como Hafiz, han visto ahí incluso un aliciente vital *más*. Precisamente esas <contradicciones> seducen a existir… Por otra parte, demasiado bien se entiende que si alguna vez se lleva a los cerdos desafortunados a adorar la castidad — ¡y existen esos cerdos!— en ella solamente verán y adorarán lo opuesto a ellos, lo opuesto al cerdo desafortunado — ¡oh, con qué gruñidos tráficos y con qué ahínco!, cómo no sería nada aventurado pensar—, aquella oposición penosa y superflua que, innegablemente, Richard Wagner ha querido poner en música y llevar a las tablas al final de su vida. Pero, *¿para qué?*, se nos permitirá preguntar. Pues, ¿qué se le daba a él, qué se nos da a nosotros de los cerdos?

3

A ese respecto no cabe orillar en modo alguna aquella otra pregunta acerca de qué se le daba a él realmente de aquel <candor campesino> y viril (ay, tan poco viril), de aquel pobre diablo e ingenio mocetón de Parsifal, al que él termina por hacer católico por unos medios tan insidiosos. ¿Cómo, no tomaba realmente en *serio* a ese Parsifal? Ciertamente existe la tentación de conjeturar lo contrario, incluso de desear que el Parsifal wagneriano estuviese pensado en broma, por así decir como una pieza final y drama de sátiro con los que el autor de tragedias Wagner hubiese querido despedirse de nosotros, también de sí mismo, y sobre todo *de la tragedia*, de una manera digna de él y de la manera que precisamente de él cabía esperar, a saber, con un exceso de la más alta e intencionada parodia de lo trágico mismo, de toda la tremebunda seriedad y dolor anteriores atados a la tierra, de la forma *más basta* —finalmente superada— de la contranaturaleza del ideal ascético. Eso habría sido digno, como hemos dicho, de un gran autor de tragedias, que, al igual que todo artista, no llega a la última cumbre de su grandeza hasta que se saber ver a él mismo y a su arte por *debajo* de sí, hasta que saber *reírse* de sí mismo. ¿Es el *Parsifal* de Wagner su secreta risa de superioridad sobre sí mismo, el triunfo de su arduamente alcanzada, última y suprema libertad de artista, allendidad de artista? Nos gustaría desearlo, como hemos dicho, pues ¿qué sería el Parsifal *tomado en serio*? ¿Es realmente necesario ver en él (como alguien se ha expresado contra mí) <el engendro de un odio rabioso al

conocimiento, al espíritu y a la sensualidad>? ¿Una maldición de los sentidos y del espíritu en un solo odio simultáneo? ¿Una apostasía y una conversión a ideales cristiano-enfermizos y oscurantistas? ¿Y, finalmente, incluso un negarse a sí mismo, un tacharse a sí mismo por parte de un artista que hasta ese momento había ido con todo el poder de su voluntad en pos de lo opuesto, a saber, en pos de la *suprema espiritualización y sensualización* de su arte? Y no solo de su arte: también de su vida. Recuérdese con qué entusiasmo siguió Wagner en su momento las fuellas del filósofo Feuerbach: la expresión de Feuerbach de la <sana sensualidad> sonaba en los años treinta y cuarenta, a los oídos de Wagner igual que a los de muchos alemanes (se habían llamar los <*jóvenes* alemanes>), como la palabra redentora. ¿Ha terminado por *aprender lo contrario*? Como parece al menos que al final tenía la voluntad de *enseñar* lo contrario… Y no solo con las trompetas del *Parsifal* desde el escenario: en su turbia actividad de escritor de sus últimos años, tan carente de libertad como desorientada, hay cien pasajes en los que se trasluce un deseo y una voluntad secretos, una voluntad titubeante, insegura, inconfesada, de predicar, en realidad y frontalmente, mudanza, conversión, negación, cristianismo, Edad, Media, y de decir a sus discípulos: < ¡Todo ha sido en vano! ¡Buscad la salvación en otro lugar!>. Incluso en alguna ocasión se invoca la <sangre del Redentor>…

4

Dejadme que en un caso como este, que tanto de penoso tiene —y se trata de un caso *típico*—, diga mi opinión: lo mejor es, sin duda, separar a un artista de su obra hasta tal punto que no se le tome a él igual de en serio que a su obra. Al fin y al cabo, él no es más que el requisito previo de su obra, el seno materno, el suelo, en determinadas circunstancias el abono y el estiércol sobre el que y del que crece la planta, y por tanto, en la mayor parte de los casos, algo que se tiene que olvidar si es que se quiere disfrutar de la obra misma. El conocimiento del *origen* de una obra es cosa de los fisiólogos y vivisectores del espíritu, ¡pero nunca, de ninguna manera, de las personas estéticas, de los artistas! Un adentramiento a fondo, incluso horrible, en contrastes medievales del alma; el descenso a esas profundidades; el hostil apartamiento de toda altura, rigor y disciplina del espíritu; una especie de *perversidad* intelectual (si se me perdona la palabra): todo esto se le ahorró al poeta y conformador del *Parsifal* igual de poco que a una mujer embarazada se le ahorran los aspectos repugnantes y las rarezas del embarazo, cosas todas ellas que, como suele decirse, hay que *olvidar* para poder disfrutar del niño. Debemos guardarnos de la confusión

en la que un artista cae con demasiada facilidad por *contiguity* psicológica, para decirlo con los ingleses: conducirse como si él mismo *fuese* lo que él puede representar, idear, expresar. Lo que sucede en realidad es que, *si* él fuese eso, no lo representaría, idearía ni expresaría de ninguna manera; un Homero no habría ideado un Aquiles, un Goethe no habría ideado un Fausto, si Homero hubiese sido un Aquiles y Goethe un Fausto. Un artista perfecto y de cuerpo entero está separado eternamente de lo <real>, de lo existente; por otra parte, se entiende cómo en ocasiones puede cansarse hasta la desesperación de esta eterna <irrealidad> y falsedad de su más íntima existencia, y que entonces bien puede suceder que haga el intento de echar mano a lo que precisamente le está más prohibido, a lo real: que haga el intento de *ser* real. ¿Con qué resultado? Es fácil adivinarlo… Es la *veleidad típica* del artista: la misma veleidad en la que también incurrió Wagner al hacerse viejo y que tuvo que pagar tan cara, de modo tan fatídico (le hizo perder la parte valiosa de sus amigos). Pero, en último término, incluso prescindiendo por completo de esta veleidad, ¿quién no desearía, por Wagner mismo, que se hubiese despedido de nosotros y de su arte *de otra manera*, no con un *Parsifal*, sino de modo más victorioso, más seguro de sí mismo, más wagneriano, y también menos engañoso, menos ambiguo en lo que respecta a todo su querer, menos schopenhauerianamente, menos nihilistamente?…

5

¿Qué significan entonces los ideales acéticos? En el caso de un artista, acabamos de comprenderlo: *¡Absolutamente nada!*… ¡O tantas cosas distintas que es como si no significasen absolutamente nada!… Eliminemos primero a los artistas: ¡no están en el mundo ni *contra* el mundo con la independencia suficiente, ni de lejos, para que sus estimaciones de valor y las transformaciones de estas últimas merezcan interés *por sí mismas*! Han sido en todas las épocas lacayos de una moral, de una filosofía o de una religión; y eso prescindiendo que, lamentablemente, con hasta frecuencia han sido cortesanos demasiado sumisos a sus seguidores y protectores, y aduladores —dotados de un fino olfato— de los viejos poderes o, especialmente, de los nuevos que iban surgiendo. Cuando menos, necesitan siempre un muro protector, un respaldo, una autoridad ya establecida: los artistas no son nunca autárquicos, estar solos va contra sus más profundos instintos. Así, por ejemplo, cuando <se hubo cumplido el tiempo>, Richard Wagner tomó al filósofo Schopenhauer como su guía, como su muro protector: ¿quién podría considerar siquiera pensable que hubiera tenido el *valor* para un

ideal ascético sin el respaldo que le ofrecía la filosofía de Schopenhauer, sin la autoridad de Schopenhauer, que en los años setenta alcanzó *la preponderancia* en Europa? (y eso son tener en cuanta aún si en la *nueva* Alemania habría sido posible un artista sin la leche de un modo de pensar devoto, devoto del *Reich*). Y con ello hemos llegado a la pregunta más seria: ¿qué significa que un auténtico *filósofo* rinda pleitesía al ideal ascético, un espíritu realmente independiente como Schopenhauer, un varón y caballero de mirada acerada, que tiene ánimo para sí mismo, que sabe estar solo y que no espera a contar con guías y señales de arriba? Consideremos aquí enseguida la curiosa y, para más de una clase de personas, incluso fascinante posición de Schopenhauer acerca del *arte*: pues resulta patente que es por ella por lo que *al principio* Richard Wagner se hizo partidario de Schopenhauer (persuadido por un literato, como se saber: por Herwehg), y eso hasta tal punto que con ello se abrió una contradicción teórica perfecta entre su fe estética anterior y la posterior, expresada la primera, por ejemplo, en *Opera y drama*, y la última en los escritos que publicó de 1870 en adelante. En especial, y es quizá lo que más nos extraña, Wagner modificó a partir de ese momento sin miramiento alguno su juicio sobre el valor y la posición de la música misma: qué le importaba que hasta entonces él hubiese hecho de la música un instrumento, un médium, una <mujer>, que para dar lo mejor de sí estaba absolutamente necesitada de un fin, de un varón, a saber, ¡del drama! Comprendió de golpe que con la teoría y la innovación de Schopenhauer, a saber, con la *soberanía* de la música tal y como la entendía Schopenhauer, se podría hacer más *in majorem gloriam:* la música puesta aparte de todas las demás artes, el arte independiente en sí, que, a diferencia de lo que sucede con las demás, *no* ofrece reproducciones de la fenomenalidad, sino que más bien habla el lenguaje *de* la voluntad misma, directamente desde el <abismo>, como su revelación más propia, más primigenia, más inderivada. Con este extraordinario incremento del valor de la música que pareció seguirse de la filosofía schopenhaueriana, también la cotización del *músico* mismo experimentó de golpe una subida inaudita: a partir de ese momento pasó a ser un oráculo, un sacerdote, incluso más que un sacerdote, una especia de vocero del <en sí> de las cosas, un teléfono del más allá; en lo sucesivo, ya no hablaba música, ese ventrílocuo de Dios, hablaba metafísica: ¿qué tiene de extraño que finalmente un buen día hablase *ideales ascéticos*?…

Schopenhauer se valió de la versión kantiana del problema estético, aunque, sin duda alguna, no lo miró con ojos kantianos. Kant creía estar haciendo un honor al arte cuando, entre los predicados de lo bello, prefería y ponía en primer plano los que son el honor del conocimiento: impersonalidad y validez universal. Si, en lo principal, esto era no un error, es algo cuya dilucidación no es de este lugar; lo único que quiero subrayar es que Kant, igual que todos los filósofos, en vez de enfilar el problema estético desde las experiencias del artistas (del creador), reflexionó sobre el arte y sobre lo bello únicamente desde el punta de vista del <espectador>, y al hacerlo así introdujo inadvertidamente al <espectador> mismo en la noción de <bello>. ¡Si al menos los filósofos de lo bello hubiesen tenido un conocimiento suficiente de ese <espectador>!, a saber, ¡como un gran hecho y una gran experiencia *personales*, como una plenitud de vivencias, apetitos, sorpresas y arrobamientos, fuertes e intimísimos, en el terreno de lo bellos! Pero, mucho me temo, siempre sucedía lo contrario: y, así, desde el principio mismo nos proporcionan definiciones en las que, como en aquella famosa definición de lo bello que da Kant, la falta de una experiencia propia dotada de cierta finura anida, al modo de un grueso gusano, como un error fundamental. <Bello>, ha dicho Kant, <es lo que gusta *sin interés*>. ¡Sin interés! Compárese esa definición con aquella otra que ha hecho un auténtico <espectador> y artista, Stendhal, quien en una ocasión llama a lo bello *una promesse de bonheur*. En todo caso, aquí está *rechazado* y tachado precisamente lo único que Kant resalta en el estado estético: *le désintéressement.* ¿Quién tiene razón, Kant o Stendhal? Por mucho que nuestros estéticos no se cansen de poner en el platillo de la balanza a favor de Kant que bajo el encantamiento de la belleza se puede contemplar *incluso* estatuas femeninas desnudas <sin interés>, nos estará permitido sin embargo reírnos un poco a su costa: las experiencias de los *artistas* son en lo que respecta a este punto tan espinoso <más interesantes>, en todo caso Pigmalión *no* era necesariamente una <persona estética>. Pensemos tanto mejor de la inocencia de nuestros estéticos que se refleja en semejantes argumentos, ¡consideremos por ejemplo que redunda en honor de Kant lo que nos enseña sobre las peculiaridades del sentido del tacto con la ingenuidad de un cura de pueblo! Y aquí volvemos a Schopenhauer, que estaba cerca de las artes en medida enteramente distinta que Kant, y que son embargo no consiguió librarse del hechizo de la definición kantiana: ¿cómo así? La circunstancia es harto extraña: dio en interpretar la expresión <sin interés> de la más personal de las maneras, desde una experiencia que tiene que haber sido una de las más regulares de las suyas. De pocas cosas habla Schopenhauer con tanta seguridad como de los efectos de la contemplación estética: dice de ella que contrarresta precisamente el <interesamiento> *sexual* —actúa, por tanto, de modo parecida a la lupulina y al alcanfor—, y no se cansa de glorificar *esta* forma

de librarse de la <voluntad> como la mayor excelencia y utilidad del estado estético. Estamos tentados de preguntar incluso si su concepción básica de <voluntad y representación>, la idea de que únicamente mediante la <representación> es posible la redención respecto de la <voluntad>, no tendrá su origen en una generalización de esa experiencia sexual. (En todas las cuestiones relacionadas con la filosofía schopenhaueriana, dicho sea de paso, no se debe perder nunca de vista que es la concepción de un joven de veintiséis años, de manera que participa no solo de lo específico de Schopenhauer, sino también de lo específico de esa estación de la vida). Oigamos, por ejemplo, uno de los pasajes más expresivos entre los innumerables que escribió en honor del estado estético (*El mundo como voluntad y representación,* I, 231), escuchemos atentamente para percibir el tono, el sufrimiento, la felicidad, la gratitud con la que se han pronunciado esas palabras. <Este es el estado sin dolor alguno que Epicuro alababa como el bien supremo y el estado de los dioses; durante ese instante estamos libres de la afrentosa compulsión de la voluntad, celebramos el descanso dominical de los trabajos forzados del querer, la rueda de Ixión se detiene>… ¡Qué vehemencia de las palabras! ¡Qué imágenes de la tortura y del largo hastío! ¡Qué contraposición temporal casi patológica entre <ese instante> y, al margen de él, la <rueda de Ixión>, los <trabajos forzados del querer>, la <afrentosa compulsión de la voluntad>! Pero, suponiendo que Schopenhauer tuviese razón cien veces en lo que a su persona se refiere, ¿qué habríamos ganado con ello para la comprensión de la esencia de lo bello? Schopenhauer ha descrito *un* efecto de lo bello, el calmante de la voluntad, pero ¿es ese siquiera un efecto regular? Sthendal, una naturaleza no menos sensual, pero mejor plantada que Schopenhauer, subraya, como hemos dicho, un efecto de lo bello distinto: <lo bello *promete* felicidad>, a él le parece que es precisamente la *excitación de la voluntad* (<del interés>) por lo bello lo que sucede realmente en esos casos. Y ¿no se podría objetar a Schopenhauer mismo, el último término, que en este punto no tiene justificación alguna para creerse kantiano, que no ha comprendido en modo alguno la definición kantiana de lo bello kantianamente, que también a él lo bello le gusta por un <interés>, incluso por el más fuerte y más personal de los intereses: el del torturado que se libra de su tortura?… Y volviendo a nuestra primera pregunta, < ¿qué *significa* que un filósofo rinda pleitesía al ideal ascético?>, aquí obtenemos al menos una primera indicación: quiere *librarse de una tortura.*

Guardémonos de poner una cara sombría nada más oír la palabra <tortura>: precisamente en este caso hay bastante que oponerle, bastante que descontar de ella, hay incluso algún motivo de risa. No subestimemos, en efecto, el hecho de que Schopenhauer, quien trató a la sexualidad realmente como a un enemigo personal (incluido el instrumento de la misma, la mujer, ese <*instrumentum diaboli*>), *necesitaba* enemigos para conservar el buen humor; que amaba las palabras iracundas, biliosas y verdinegras; que se encolerizaba para encolerizarse, por pasión; que se habría puesto enfermo, que se habría hecho *pesimista* (pues no lo era, por mucho que lo desease), sin sus enemigos, sin Hegel, la mujer, la sensualidad y toda la voluntad de existir, de permanecer. De lo contrario me apuesto lo que sea a que Schopenhauer *no* habría permanecido, a que se habría largado: pero sus enemigos le retuvieron, sus enemigos le sedujeron una y otra vez a existir, su cólera era, exactamente igual que para los cínicos de la Antigüedad, su solaz, su descanso, su paga, su *remedium* contra la repugnancia, su *dicha*. Hasta aquí en lo que respecta a lo más personal del caso de Schopenhauer, por otro lado, en él hay además algo típico, y solo aquí volvemos a nuestro problema. Es innegable que, mientras haya filósofos sobre la tierra y dondequiera que los haya habido (desde la India hasta Inglaterra, para mencionar los polos opuestos de aptitud para la filosofía), existen una auténtica irritación y un auténtico rencor contra la sensualidad típicos de los filósofos: Schopenhauer es solamente su estallido más elocuente, y, si se tiene el oído necesario para percibirlo, también el más arrebatador y extasiante; existen asimismo un auténtico prejuicio positivo y una auténtica cordialidad típicos de los filósofos en relación con todo el ideal ascético, sobre esto y contra esto no debemos engañarnos figurándonos otra cosa. Ambas cosas pertenecen, como ya hemos dicho, al tipo; cuando las dos le falten a un filósofo, se tratará siempre —podéis estar seguros— de un <supuesto> filósofo. ¿Qué *significa* esto? Pues este hecho necesita interpretación: *en sí mismo* se queda ahí tontamente por toda la eternidad, al igual que toda <cosa en sí>. Todo animal, también por tanto *la bête philosophe*, tiende instintivamente a un óptimo de condiciones favorables bajo las que pueda dar rienda suelta a su fuerza y alcanzar su máximo de sensación de poder; igual de instintivamente, y con un olfato tan fino que es <superior a toda razón>, todo animal aborrece a cualquier clase de personaje molesto y de obstáculos que se le pongan o pudiesen ponérsele en ese camino hacia lo óptimo (*no* es de su camino a la <dicha> de lo que estoy hablando, sino de su camino al poder, al acto, al obrar más poderoso, que en la mayor parte de los casos es de hecho su camino a la desdicha). Así es como el filósofo aborrece el *matrimonio*, junto con todo lo que trata de persuadirle a él: el matrimonio como obstáculo y acontecimiento fatídico en su camino hacia lo óptimo. ¿Qué gran filósofo ha estado casado hasta ahora? Heráclito,

Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer no lo estaban; es más, ni siquiera se les puede *pensar* como casados. Un filósofo casado es un personaje *de comedia*, tal es mi tesis, y aquella excepción, Sócrates, se ha casado, parece, *ironice,* solo para demostrar *esa* tesis. Todo filósofo diría lo que en otro tiempo dijo Buda cuando se le comunicó el nacimiento de un hijo: <Rahula ha nacido, una cadena se me ha forjado> (Rahula significa aquí <un pequeño espíritu maligno>); a todo <espíritu libre> debería llegarle una hora de la reflexión, suponiendo que haya tenido antes una irreflexiva, igual que en otro tiempo le llegó al mismo Buda: <Estrecha y llena de problemas>, se dijo, <es la vida en la casa, un lugar de impureza; la libertad está en irse de casa>; y <pensando eso, se fue de casa>. En el ideal ascético se anuncian tantos puentes hacia la *independencia* que un filósofo no puede oír sin dar palmadas de júbilo en su interior la historia de todos aquellos decididos que un buen día dijeron no a toda falta de libertad y se marcharon a algún *desierto*: suponiendo incluso que eran meramente asnos fuertes y enteramente lo contrario de un espíritu fuerte. ¿Qué significa, según eso, el ideal ascético para un filósofo? Mi respuesta es (ya se habrá adivinado hace tiempo): al verlo, el filósofo sonríe a un óptimo de las condiciones de la más alta y audaz espiritualidad; con él *no* niega <la existencia>, sino que más bien ahí está afirmando su existencia y *solo* su existencia, y eso quizá hasta tal grado que no queda lejos de él este deseo criminal: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam…!*

8

Ya se ve, ¡no son testigos y jueces insobornables del *valor* del ideal ascético, estos filósofos! Piensan *en sí mismos,* ¡qué se les da a ellos del <santo>! Al mismo tiempo, piensan en lo que *para ellos* es precisamente lo más imprescindible: libertad de la coacción, de la perturbación, del ruido, de los negocios, deberes, preocupaciones; lucidez en la cabeza; danza, salto y vuelo de los pensamientos; un aire puro, tenue, claro, libre, seco, como el aire de las alturas, en el que todo el ser animal se hace más espiritual y le salen alas; tranquilidad en todos los sótanos; todos los perros bien atados a sus cadenas; nada de ladridos de enemistad y de rencores desgreñados; nada de los gusanillos remordedores de la ambición herida; entrañas modestas y sometidas, diligentes como mecanismos de molino, pero lejanas; el corazón ajeno, más allá, futuro, póstumo. Con el ideal ascético piensan, en definitiva, en el alegre ascetismo de un animal divinizado y capaz de volar que, más que descansar en la vida, para por encima de ella. Ya se sabe cuáles son las tres grandes palabras del ideal ascético llenas de pompa: pobreza, humildad, castidad, y, si se contempla de cerca la vida de

todos los espíritus grandes, fecundos, inventivos, siempre se encontrarán en ella las tres hasta cierto grado. *No*, en modo alguno, según es fácil suponer, como si fuesen acaso sus <virtudes> — ¡qué tendrá que ver este tipo de personas con virtudes!—, sino como las condiciones más propias y más naturales de su *mejor* existencia, de su más *bella* fecundidad. Al mismo tiempo es enteramente posible que su espiritualidad dominante primero tuviese que poner coto a un orgullo irreprimible y susceptible o a una sensualidad muy despierta e intencionada, o quizá que mantener enhiesta su voluntad de <desierto>, entre grandes dificultades, contra una tendencia al lujo y a lo más escogido, y asimismo contra una derrochadora liberalidad del corazón y de la mano. Pero lo hizo, precisamente como instinto *dominante* que imponía sus exigencias a todos los demás instintos, y lo sigue haciendo: si no lo hiciese, no dominaría. Ahí no hay, por tanto, nada de <virtud>. Por lo demás, el *desierto* del que aquí hablaba, al que se retiran buscando la soledad los espíritus fuertes y de condición independiente — ¡oh, qué distinto es el desierto del desierto que las personas cultas se imaginan en sueños!—, lo son en determinadas circunstancias ellas mismas, esas personas cultas. Y es seguro que ninguno de los actores del espíritu era capaz de soportarlo, de ningún modo: ¡para ellos no es, ni de lejos, lo suficientemente romántico y siríaco, lo suficientemente desierto de teatro! Bien es cierto que en él no faltan camellos, pero ahí acaba todo su parecido. Una voluntaria oscuridad quizá; un quitarse uno de la vista a sí mismo; un miedo al ruido, a la veneración, al periódico, a la influencia; un pequeño cargo, lo cotidiano, algo que esconde más que saca a la luz; un trato de cuando en cuando con animales y aves inofensivos y alegres, cuya contemplación relaja; una montaña como compañía, pero que no esté muerta, sino que tenga *ojos* (es decir, lagos); en determinadas circunstancias incluso una habitación en un hotel corrientito y lleno, en el que se esté seguro de ser confundido y se pueda hablar impunemente con todo el mundo; esto es lo que aquí entiendo por <desierto>, y, ¡oh, creedme, es harto solitario! Cuando Heráclito se retiró a los patios y columnatas del enorme templo de Artemisa, ese <desierto> era más digno, lo admito: ¿por qué nos *faltan* a nosotros templos como ese? (quizá *no* nos falten: en este preciso momento me estoy acordando de mi más bello cuarto de estudio, la *piazza di San Marco*, en primavera y por la mañana, entre las 10 y las 12). Pero aquello a lo que se hurtó Heráclito sigue siendo lo mismo que aquello de lo que ahora nos apartamos *nosotros*: el ruido y la cháchara de demócratas de los efesios, su política, sus novedades del <*Reich*> (Persia, ya se me entiende), la <actualidad>, ese género de mercado suyo, pues nosotros los filósofos de lo que más necesitamos que se nos deje tranquilos es de esta sola cosa: de toda <actualidad>. Veneramos lo silencioso, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, en general todo aquello ante lo cual el alma no tenga que ponerse

en guardia y aprestarse a la defensa, algo con lo que se pueda hablar sin tener que hablar *alto*. Basta escuchar el tono que tiene un espíritu cuando habla: todo espíritu tiene su tono, ama su tono. Ese de ahí, por ejemplo, tiene que ser un agitador, o, lo que es lo mismo, una cabeza huera, una olla vacía: sea lo que sea lo que entre en ella, todo sale de la misma apagado y gordo, lastrado con el eco del gran vacío. Aquel, rara vez habla de otro modo que afónico: ¿se habrá quedado afónico de tanto *pensar*? Sería posible —pregúntese a los fisiólogos—, pero quien piensa *con palabras* piensa como orador y no como pensador (deja traslucir que en el fondo no piensa cosas, no piensa objetivamente, sino solo en relación con cosas, que en realidad se piensa a *si mismo* y a sus oyentes). Un tercero habla impertinentemente, se nos acerca tanto que nos molesta, notamos su aliento en la cara, e involuntariamente cerramos la boca, aunque es un libro a través de lo que se nos habla: el tono de su estilo nos dice a qué se debe eso, a saber, a que no tiene tiempo, a que malamente cree en sí mismo, a que toma la palabra hoy o ya no la tomará nunca. En cambio, un espíritu que está seguro de sí mismo habla en voz baja; busca lo escondido, hace que le esperen. Se reconoce a un filósofo en que se aparta de tres cosas brillantes y que hablan en voz alta: la fama, los príncipes y las mujeres, lo que no quiere decir que las tres no vayan a él. Teme a la luz demasiado fuerte: por eso teme a su época y al <día> de la misma. En eso es como una sombra: cuanto más bajo tiene el sol, más grande se hace. En lo que respecta a su <humildad>, al igual que tolera la oscuridad tolera también una cierta dependencia y oscurecimiento, es más, tiene miedo a la perturbación causada por los relámpagos, se asusta de lo expuesto que está un árbol demasiado aislado, abandonado a su suerte y en el que todo mal tiempo puede descargar su capricho, y todo capricho su mal tiempo. Su instinto <maternal>, el amor secreto a lo que crece en él, le remite a situaciones en las que se le quita la carga de tener que pensar *en sí mismo*; en el mismo sentido en que el instinto de *madre* que tiene la mujer es lo que ha mantenido hasta ahora la situación de dependencia de la mujer. Al cabo, exigen bien poco, estos filósofos, su divisa es <quien posee, es poseído>: *no*, como tengo que decir una vez y otra, llevado de una virtud, de una voluntad meritoria de conformarse con poco y de sencillez, sino porque *así* se lo exige su señor supremo, así se lo exige inteligente e inexorablemente, pues solo tiene ojos para una única cosa y todo —tiempo, fuerza, amor, interés— lo recoge para esa sola cosa, lo ahorra para esa sola cosa. A este tipo de persona no le gusta que la molesten con enemistades, con amistades: olvida, o desprecia, con facilidad. Le parece de mal gusto hacer de mártir; <*sufrir* por causa de la verdad>: esto se lo deja a los ambiciosos y a los héroes de teatro del espíritu y a quienquiera que tenga el tiempo suficiente para ello (ellos mismos, los filósofos, tienen algo que *hacer* por la verdad). Hacen un consumo ahorrativo de las palabras

altisonantes; se dice que la palabra misma de <verdad> les repugna, que les sueña pretenciosa… En lo que respecta, por último, a la <castidad> de los filósofos, esta clase de espíritu tiene su fecundidad, como resulta patente, en otro sitio que en los hijos; quizá en otro sitio también la perduración de su nombre, su pequeña inmortalidad (con todavía menos modestia se expresaban los filósofos en la antigua India: < ¿qué necesidad tiene de descendencia aquel cuya alma es el mundo?>). Ahí no hay nada de castidad derivada de algún escrúpulo ascético y de odio a los sentidos, igual de poco que es por castidad por lo que un atleta o un jockey se abstienen de las mujeres: antes bien, asó lo quiere si instinto dominantes, al menos mientras dure su gran embarazo. Todo artistas sabe qué nocivos son los efectos del coito en estados de gran tensión y preparación espiritual; los más poderosos y de instintos más seguros entre ellos no necesitan para saberlo hacer la experiencia, la mala experiencia, sino que es precisamente su instinto <maternal> lo que aquí manda y dispone sin miramientos sobre todas las demás reservas y aportaciones de fuerza, sobre el *vigor* de la vida animal, en beneficio de la obra que se está gestando: la fuerza más grande *consume* entonces la menos. Compréndase por lo demás con arreglo a esta interpretación el caso de Schopenhauer antes estudiado: el espectáculo de lo bello actúo en él, según resulta patente, como estímulo desencadenante sobre *la principal fuerza* de su naturaleza (la fuerza de la meditación y de la mirada reconcentrada), de manera que en ese momento dicha fuerza explotó y de un golpe se enseñoreó de la consciencia. Con ello no deseamos excluir en modo alguno la posibilidad de que esa peculiar dulzura y plenitud que es propia del estado ascético tenga su origen precisamente en el ingrediente <sensualidad> (igual que procede de la misma fuente aquel <idealismo> propio de las muchachas núbiles), la posibilidad, por tanto, de que cuando hace su entrada el estado estético la sensualidad no quede eliminada, como creía Schopenhauer, sino que únicamente se transfigure y ya no comparezca a la consciencia como estímulo sexual. (Volveré en otra ocasión sobre este punto de vista, en relación con problemas aún más delicados de la hasta ahora tan intacta, tan inexplorada *fisiología de la estética*).

9

Un cierto ascetismo, ya lo vimos, un duro y jovial renunciamiento con la mejor de las voluntades, se cuentan entre las condiciones favorables de la suprema espiritualidad, y asimismo entre sus consecuencias más naturales: no nos extrañará, ya de entrada, que el ideal ascético nunca haya sido tratado precisamente por los filósofos sin una cierta predisposición favorable al mismo. En un repaso histórico serio, el lazo entre ideal ascético y filosofía se revela incluso como todavía más estrecho y rígido.

Se podría decir que solo con el *andador* de ese ideal aprendió la filosofía a dar sus primeros pasos y pasitos por el mundo, ¡ay, con tan poca habilidad, ay, con gestos aún tan de disgusto, ay, tan dispuesta a caerse y a quedarse boca abajo sobre el suelo, este niño pequeño y tímido, patoso y mimado, con sus piernas torcidas! A la filosofía le pasó al principio lo que a todas las cosas buenas: durante largo tiempo no tuvieron valentía para sí mismas, miraban siempre a su alrededor para ver si alguien quería ir en su ayuda, es más, tenían miedo de todos los que las miraban. Enumérense las distintas pulsiones y virtudes del filósofo una detrás de otra, su pulsión de duda, su pulsión de negación, su pulsión de espera (<eféctica>), su pulsión de análisis, su pulsión de investigación, búsqueda, atrevimiento, su pulsión de comparación y de compensación, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de todo <*sine ira et studio*>: ¿se comprende ya que todos ellos iban al encuentro, durante el más largo tiempo, de las primeras exigencias de la moral y de la conciencia? (para no hablar de la *razón* como tal, a la que todavía Lutero gustaba de llamar <doña Lista, la puta lista>). ¿Qué u filósofo, en el caso de que *hubiese* cobrado consciencia de sí mismo, se habría tenido que sentir precisamente como el <*nitimur in vetitum*> en persona, y que en consecuencia *se guardaba* de <sentirse>, de cobrar consciencia de él mismo?… No sucede de otro modo, como ya dijimos, con todas las cosas buenas de las que hoy estamos orgullosos; incluso, medido con la medida de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, cuando no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, presenta un aspecto de pura *hybris* y completo apartamiento de Dios: pues precisamente las cosas contrarias a las que hoy veneramos han tenido durante el más largo tiempo la conciencia de su lado y a Dios como su guardián. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud hacia la naturaleza, nuestra violación de la naturaleza con ayuda de las máquinas y de la inventiva, tan sorda a cualquier tipo de reparos, de los técnicos e ingenieros; *hybris* es nuestra actitud hacia Dios, es decir, hacia alguna supuesta araña de los fines y de la moralidad situada detrás de la gran tela o red de captura de la casualidad (podríamos decir, como Carlos el Temerario en su lucha contra Luis XI, <*je combats l´universelle araignée*>*); hybris* es nuestra actitud hacia *nosotros mismos*, pues experimentamos con nosotros mismos como no nos permitíamos hacerlo con ningún animal, y nos sajamos el alma en vivo entre divertidos y curiosos: ¡que nos importa ya la <salvación> del alma! Después nos curamos a nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, de eso no dudamos, más instructivo aún que estar sano, y *los que nos hacen enfermar* nos parecen hoy más necesarios incluso que cualquier curandero o <salvador>. Nos violamos a nosotros mismos, de eso no cabe duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros cuestionantes y cuestionables, como si vivir no fuese otra cosa que cascar nueves; precisamente por eso tenemos que hacernos necesariamente día a día aún

más cuestionables y a la vez *más dignos* de plantear cuestiones, ¿y precisamente por eso quizá también más dignos de vivir?… Todas las cosas buenas fueron antes cosas malas; de cada pecado original ha salido una virtud original. El matrimonio, por ejemplo, pareció durante largo tiempo una acción pecaminosa contra el derecho de la comunidad; en otro tiempo se ha pagado una sanción pecuniaria por tener la inmodestia de arrogarse una mujer para sí (de ello forma parte por ejemplo el *ius primae noctis*, que en Camboya sigue siendo actualmente el privilegio de los sacerdotes, esos custodios de <las buenas costumbres de antaño>). Los sentimientos suaves, benévolos, indulgentes, compasivos —últimamente de un valor tan cotizado que son casi <los valores en sí>— tuvieron durante el más largo tiempo precisamente el autodesprecio en su contra: uno se avergonzaba de la clemencia, igual que hoy uno se avergüenza de la rudeza (cfr. *Más allá del bien y del mal,* p. 232). El sometimiento al *Derecho:* ¡oh, dondequiera que lo hayan hecho en este mundo, cómo ha repugnado a la conciencia de los linajes nobles renunciar a la *vendetta* y conceder al derecho poder sobre ellos! El <Derecho> fue durante largo tiempo un *vetitum*, un crimen atroz, una innovación, compareció con violencia, *en calidad de* violencia a la que uno solo se plegaba con vergüenza de sí mismo. Todo pasó en este mundo, por diminuto que fuese, se dio antaño en lucha con martirios anímicos y corporales: todo este punto de vista de que <no solo los pasos adelante, ¡no!, cualquier paso, el movimiento, el cambio, ha necesitado sus innumerables mártires> nos suena precisamente hoy tan ajeno… Por mi parte, lo he sacado a la luz en la *Aurora,* pp. 17 y ss. <Nada se ha comprado más caro —se dice allí mismo, en la p. 19— que lo poco de razón humana y de sensación de libertad que ahora constituye nuestro orgullo. Este orgullo es el que hace que hoy nos resulte casi imposible compartir la sensibilidad de aquellas épocas enormemente largas de la <eticidad de la costumbre>, que precedieron a la <historia universal> y que fueron la real y decisiva historia fundamental que ha fijado el carácter de la humanidad, en las que se consideraba por doquier el sufrimiento como una virtud, la crueldad como una virtud, el disimulo como una virtud, la venganza como una virtud, la negación de la razón como una virtud, y en cambio el bienestar como un peligro, el afán de saber como un peligro, la paz como un peligro, la compasión como un peligro, el ser compadecido como una ofensa, el trabajo como una ofensa, el delirio como una divinidad, el *cambio* como lo inmoral y preñado de perdición en sí mismo>.

En el mismo libro, p. 29, se expone en qué estimación, bajo la *presión* de qué estimación tenía que vivir el más antiguo género de personas contemplativas: ¡cuando no eran temidos, eran despreciados! La contemplación hizo su aparición en este mundo disfrazada, con un aspecto ambiguo, con un corazón malvado y frecuentemente con una cabeza atemorizada: de eso no cabe duda. Lo inactivo, incubador, poco guerrero de los instintos de las personas contemplativas las rodeó durante largo tiempo de una profunda desconfianza, y para combatirla no había ningún otro medio que despertar decididamente el *temor*. Y ¡qué bien supieron hacerlo por ejemplo los antiguos brahmanes! Los más antiguos filósofos supieron dar a su existencia y apariencia y sentido, un apoyo y un trasfondo que dijeron que se aprendiese a *temerles*, o, considerando las cosas más despacio, lo hicieron debido a una necesidad aún más fundamental, a saber, para cobrar miedo y reverencia por ellos mismos. Pues encontraban en ellos mismos a todos los juicios de valor vueltos *contra* ellos, tenían que combatir todo tipo de sospecha y resistencia contra <el filósofo que llevaban dentro>. Lo hicieron, como hombres que eran de épocas terribles, con medios terribles. La crueldad contra ellos mismos, la automortificación ingeniosa: este fue el principal medio empleado por estos ermitaños e introductores de ideas novedosas sedientos de poder que tenían necesidad, a fin de poder *creer* ellos mismo en sus innovaciones, de violar primero en ellos mismo a los dioses y a lo recibido de la tradición. Recuerdo la famosa historia del rey Vicuamitra, que de automartirios que duraron miles de años extrajo tal sensación de poder y tal confianza en sí mismo que emprendió la tarea de construir un *cielo nuevo:* el inquietante símbolo de la más antigua y de la más reciente historia de los filósofos que ha habido en este mundo, pues todo el que ha construido alguna vez un <cielo nuevo> ha encontrado el poder para ello solamente en su *propio infierno…* Comprimamos todo el hecho en breves fórmulas: el espíritu filosófico siempre ha tenido que empezar disfrazándose e introduciéndose, al igual que la larva en el capullo, en los tipos de persona contemplativa *ya establecidos y reconocibles previamente*, como sacerdote, mago, adivino, en general como persona religiosa, a fin de ser en alguna medida siquiera *posible:* el *ideal ascético* ha servido durante largo tiempo al filósofo como una forma en la que manifestarse, como presupuesto existencial: tenía que *representarlo* para poder ser filósofo, tenía que *creer* en él para poder representarlo. La actitud de los filósofos de estar aparte, peculiarmente negadora del mundo, enemiga de la vida, incrédula de los sentidos, desensualizada, que se ha mantenido fija hasta la época más reciente y de esa manera casi ha adquirido vigencia como la *actitud de filósofo en sí misma*, es sobre todo una consecuencia del estado de necesidad propio de las condiciones en las que la filosofía surgió y subsistió, por cuanto durante el más largo periodo de tiempo la filosofía *no habría sido posible en modo*

alguno en este mundo sin un envoltura y ropaje ascéticos, sin un auto-malentendido ascético. Para expresarlo de modo intuitivo y que entre por los ojos: el *sacerdote ascético* ha venido proporcionando hasta fecha muy reciente la forma larvada repelente y sombría solo bajo la cual la filosofía pudo vivir y andar por ahí husmeando… ¿Han *cambiado* realmente las cosas? El polícromo y peligroso animal alado, aquel <espíritu> que esta larva escondía en sí, ¿ha sido al cabo despojado realmente de su envoltura y llevado a la luz, gracias a un mundo más soleado, más cálido, más despejado? ¿Se dispone hoy ya del suficiente orgullo, atrevimiento, valentía, seguridad en uno mismo, voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, *libertad de la voluntad*, para que a partir de ahora sea realmente *posible* en este mundo <el filósofo>?…

11

Solo ahora que tenemos a la vista al *sacerdote ascético* nos metemos en harina seriamente en nuestro problema: ¿qué significa el ideal ascético?; ahora es cuando por primera vez la cosa se poner <seria>: a partir de este momento tenemos delate al auténtico *representante de la seriedad* como tal. < ¿Qué significa totalmente en serio?> Esta pregunta, aún más fundamental, quizá se nos venga a la boca ya aquí: una pregunta para fisiólogos, como deber ser, pero a la que de momento todavía nos escabulliremos. El sacerdote ascético tiene puesta en aquel ideal no solo su fe, también su voluntad, su poder, su interés. Su *derecho* a la existencia depende por completo de aquel ideal: ¿qué tiene de extraño que aquí topemos con un adversario terrible, suponiendo que nosotros seamos adversarios de ese ideal?, ¿con un adversario que lucha por su existencia contra los negadores de ese ideal?… Por otra parte, no es probable, ya de antemano, que una actitud hacia nuestro problema así de interesada sea especialmente útil para resolverlo; el sacerdote ascético mismo difícilmente será el defensor más afortunado de su ideal —por la misma razón por la que cuando una mujer quiere defender a <la mujer en sí la cosa suele salirle mal—, y menos aún el árbitro y juez más objetivo de la controversia aquí suscitada. Así pues, antes tendremos que ayudarle nosotros a él —al menos esto resulta evidente ya ahora— a defenderse bien de nosotros que temer ser refutados demasiado bien por él… La idea por la que aquí se lucha es la *valoración* de nuestra vida por los sacerdotes ascéticos: esta última (junto con aquello de lo que forma parte, la <naturaleza>, el <mundo>, toda la esfera del devenir y de los pasajero) es puesta en relación por ellos con una existencia de tipo enteramente distinto y con la cual nuestra vida guarda una relación de contraposición y exclusión, *a no ser* que se vuelva

contra sí misma, que *se niegue a sí misma:* en ese caso, que es el caso de una vida ascética, la vida se considera como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata a la vida como un camino errado que finalmente se debe desandar hasta llegar allí donde comienza, o como un error que se refuta, que se *debe* refutar, por la vía de los hechos: pues él *exige* que se vaya con él, impone por la fuerza, siempre que puede, *su* valoración de la existencia. ¿Qué significa esto? Ese modo de valoración, verdaderamente enorme, no está inscrito en la historia del hombre como un caso excepcional o un *curiosum:* es uno de los hechos más anchos y más largos que existen. Leída desde un astro lejano, la escritura en mayúsculas de nuestra existencia terrena puede que llevase a extraer la conclusión errónea de que la Tierra es el *astro ascético* en sentido propio, un rincón de criaturas malhumoradas, orgullosas y repelentes que no logran liberarse en modo alguno de una profunda irritación contra ellas mismas, contra el mundo y contra toda la vida, y que se hacen a sí mismas todo el daño que pueden, por placer en hacer daño: probablemente su único placer. Consideremos si no con qué regularidad, qué universalmente, cómo en casi todas las épocas aparece en escena el sacerdote ascético; no pertenece a ninguna raza concreta; se desarrolla óptimamente en todas partes; sale y crece de todos los estamentos. No es que críe y reproduzca en otros su modo de valorar por vía de herencia: es lo contrario lo que sucede, y, hablando en términos generales, un profundo instinto le prohíbe más bien la reproducción. Tiene que ser una necesidad de primer rango la que hacer crecer y desarrollarse una y otra vez a esta especie *enemiga de la vida,* tiene que ser un *interés de la vida misma* en que semejante tipo de autocontradicción no se extinga. Pues una vida ascética es una autocontradicción: aquí domina un resentimiento sin igual, el de un instinto y una voluntad de poder no satisfechos que querrían enseñorearse no de algo de la vida, sino de la vida misma, de sus condiciones más profundas, fuertes e inferiores; aquí se hace un intento de utilizar la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; aquí se dirige la mirada verdosa y malvada contra el desarrollo fisiológico mismo, especialmente contra su expresión, la belleza, la alegría, mientras que en lo que sale mal, en la atrofia, en el dolor, en el infortunio, en lo feo, en los perjuicios voluntarios, en la negación de sí, en la autoflagelación y en la autoinmolación, se experimenta y *se busca* complacencia. Todo esto es paradójico en grado sumo: estamos aquí ante un íntimo desgarro que se *quiere* a sí mismo desgarrado, que *disfruta* de sí mismo en ese sufrimiento y que se va haciendo incluso más seguro de sí y triunfante en la misma medida en que *disminuye* su propio presupuesto, la capacidad fisiológica de vivir. <El triunfo precisamente en la última agonía>: bajo este signo superlativo ha luchado desde siempre el ideal ascético; en este enigma de seducción, en esta imagen de arrobamiento y tortura reconoció su luz más luminosa, su

salvación, su victoria definitiva. *Crux, nux, lux* son para él una y la misma cosa.

12

Suponiendo que esa voluntad encarnada de contradicción y de la contranaturaleza sea llevada a *filosofar:* ¿contra qué descargará si más íntima arbitrariedad? Contra aquello que se experimenta con más seguridad como verdadero, como real: buscará el *error* precisamente allí donde el auténtico instinto de la vida coloca la verdad de forma más incondicionada. Por ejemplo, como lo hicieron los ascetas de la filosofía del *Vedanta,* degradará la corporalidad a ilusión, el dolor lo mismo, la pluralidad, la entera contraposición conceptual de <sujeto> y <objeto>: ¡errores, nada más que errores! No dar fe al propio yo, negarse a sí mismo la <realidad>: ¡qué triunfo!, ya no solo sobre los sentidos, sobre la apariencia externa, sino un tipo de triunfo mucho más elevado, una violación y crueldad cometidas sobre la *razón*, y esa voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio y autoescarnio ascético de la razón decreta: < ¡*hay* un reino de la verdad y del ser, pero precisamente la razón queda *excluida* de él!>… (Dicho sea de paso: incluso en el concepto kantiano del <carácter inteligible de las cosas> queda todavía algún resto de ese lascivo desgarro interior, propio de los ascetas, que gusta de volver a la razón contra la razón: <carácter inteligible> significa para Kant una especia de índole de las cosas de la que el intelecto todo lo que comprende es que es *absolutamente incompresible* para el intelecto). No seamos al cabo, precisamente como conocedores, desagradecidos con esas resueltas inversiones de las perspectivas y valoraciones acostumbradas, con las que el espíritu ha descargado su ira contra sí mismo durante demasiado tiempo y, según parece, tan criminal como inútilmente: ver por una vez las cosas de otro modo, *querer* verlas de otro modo, no es pequeña disciplina y preparación del intelecto para la <objetividad> que tendrá algún día, entendiendo esta última no como <contemplación desinteresada> (que es una noción absurda y un contrasentido), sino como la facultad de *tener en nuestro poder* el pro y el contra y darlos o retirarlos, de manera que sepamos sacar partido para el conocimiento precisamente de la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones emocionales. Guardémonos mejor a partir de ahora, mis señores filósofos, de la peligrosa y antigua fabulación conceptual que ha establecido un <sujeto de conocimiento puro, ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo>, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios como <razón pura>, <espiritualidad absoluta>, <conocimiento en sí>: ahí se exige siempre pensar un ojo que no se puede

pensar en modo alguno, un ojo que no debe tener dirección alguna, en el que deben estar imposibilitadas de actuar, deben faltar, aquellas fuerzas activas e interpretativas que se necesitan para que ver se convierta en ver algo; ahí se exige siempre, así pues, un ojo que es un contrasentido y un absurdo. *Solo* hay un ver perspectivístico, *solo* un <conocer perspectivístico, y *cuantas más* emociones dejemos que tomen la palabra acerca de una cosa, *cuantos más* ojos, ojos diferentes, sepamos emplear para la misma cosa, tanto más completos serán nuestro <concepto> de esa cosa y nuestra <objetividad>.pero eliminar absolutamente la voluntad, suspender las emociones sin excepción, alguna, suponiendo que pudiésemos hacerlo: ¿no significaría acaso *castrar* al intelecto?…

13

Pero volvamos sobre nuestros pasos. Una autocontradición como la que parece darse en el asceta, <vida *contra* vida>, cuando se la examina fisiológica y ya no psicológicamente, es —según resulta evidente ya de entrada— sencillamente un absurdo. Solo puede ser *aparente*; tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpretación, fórmula, acomodación, un malentendido psicológico de algo cuya naturaleza propia durante largo tiempo no pudo ser entendida, durante largo tiempo no pudo ser designada *en sí misma*: una mera palabra, aprisionada en vieja *laguna* del conocimiento humano. Permitidme que exponga brevemente los hechos que hablan en su contra: *el ideal acético surge del instinto de protección y curativo de una vida que degenera*, que trata de mantenerse por todos los medios y que lucha por su existencia; remite a una inhibición y cansancio fisiológico parciales, contra los que los instintos de la vida más profundos, que permanecen intactos, luchan ininterrumpidamente con nuevos medios e invenciones. El ideal ascético es uno de esos medios: sucede por tanto justo lo contrario de lo que piensan quienes veneran ese ideal; la vida pugna en él y mediante él con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida. Que ese ideal pudiese dominar y hacerse poderoso sobre el hombre —especialmente dondequiera que se impuso la civilización y domesticación del hombre— en tan gran medida como nos enseña la historia: ahí se expresa un gran hecho, la *índole enfermiza* del tipo de hombre que ha habido hasta ahora, al menos del hombre que ha sido domesticado, la pugna fisiológica del hombre con la muerte (más exactamente: con el hastío por la vida, con el cansancio, con el deseo de un <final>). El sacerdote ascético es el deseo encarnado de ser de otro modo, de estar en otro sitio, y, por cierto, el grado más alto de ese deseo, su auténtico fervor y pasión; pero precisamente el *poder* de su deseo

es la cadena que le ata aquí, precisamente por ello es por lo que se convierte en un instrumento que tiene que trabajar en la creación de condiciones más favorables para el ser aquí y el ser persona, y precisamente con ese *poder* retiene en la existencia a todo el rebaño de los que han salido mal, de los destemplados, de los que han salido perdiendo, de los desafortunados, de los que surgen de sí (los hay de muchos tipos), precediéndoles instintivamente como pastor. Ya se me va entendiendo: ese sacerdote ascético, ese —según parece— enemigo de la vida, ese *negador*, se cuenta precisamente entre las fuerzas verdaderamente grandes que *conservan y dicen sí* a la vida… ¿De dónde viene esa índole enfermiza? Pues el hombre es más enfermo, inseguro, cambiante, inestable que cualquier otro animal, de ello no cabe duda. Es *el* animal enfermo: ¿a qué se debe? Es seguro que ha arriesgado, innovado, resistido, desafiado al destino más que todos los demás animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, el no saciado, que pugna por el dominio último con los animales, con la naturaleza y con los dioses; él, el todavía no domeñado, el eternamente futuro, que ya no encuentra descanso de su propia fuerza impulsora, de manera que su futuro le hurga en la carne de todo presente con la inexorabilidad de una espuela: ¿cómo no iba a ser un animal así de animoso y de rico también el que más peligro corre, el durante más tiempo y más profundamente enfermo de todos los animales enfermos?… El hombre está harto, con no poca frecuencia, y hay epidemias enteras de ese estar harto (así sucedió alrededor de 1348, en la época de la danza de la muerte). Pero incluso esa repugnancia, ese cansancio, esa irritación contra él mismo: todo sale de él con tanta fuerza que inmediatamente vuelve a convertirse en una nueva cadena. El <no> que dice a la vida saca a la luz como por arte de magia una plenitud de <síes> más delicados; incluso sucede que, cuando se *hiere* este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, después es la herida misma la que le fuerza a *vivir*…

14

Cuanto más normal es la índole enfermiza del hombre —y no podemos negar esa normalidad— tantos más honores se deberían tributar a los raros casos de poder anímico-corporal, a los *golpes de suerte* del hombre, y tanto más estrictamente se debería proteger a los bien plantados del peor de los aires, del aire de los enfermos. ¿Se hace esto?… Los enfermos son el mayor peligro para los sanos; *no* de los más fuertes viene la desgracia para los fuertes, sino de los más débiles. ¿Se sabe esto?… Hablando en general: no es en modo alguno el miedo al hombre aquello

cuya disminución sería lícito desear, pues ese miedo obliga a los fuertes a ser fuertes, en determinadas circunstancias a ser terribles, y mantiene *erguido* al tipo bien plantado de hombre. Lo que se debe temer, lo que resulta más fatídico que cualquier otra fatalidad, no sería el gran miedo, sino la gran *repugnancia* por el hombre, y lo mismo la gran *compasión* con el hombre. Suponiendo que estas dos cosas copulasen algún día, vendría al mundo, tan inmediata como inevitablemente, algo de lo más inquietante, la <última voluntad> del hombre, su voluntad de la nada, el nihilismo. Y, realmente: ya hay mucho preparado para ello. Quien no solo tiene su nariz para oler, sino también ojos y oídos, nota en casi todos los lugares a los que hoy se asome algo así como un aire de manicomio, de hospital; me refiero, como es justo, a las zonas cultas del hombre, a todo tipo de <Europa> que va habiendo en el mundo. Los *enfermizos* son el gran peligro del hombre: *no* los malos, *no* los <animales de presa>. Los de antemano desafortunados, sometidos, rotos: ellos, *los más débiles*, son quienes más minan la vida entre las personas, quienes envenenan y ponen en cuestión de la manera más peligrosa nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros. Dónde podríamos hurtarnos a ella, a esa mirada vidriosa de la que se saca una profunda tristeza, a esa mirada hacia atrás de quien ya empezó naciendo mal y que deja traslucir cómo habla consigo mismo un hombre como ese: a esa mirada que es un suspiro. < ¡Ojalá fuese yo otra persona!>, suspira esa mirada, <pero no hay esperanza. Soy el que soy: ¿cómo podría liberarme de mí mismo? Y es que *¡estoy harto de mí!*>… En ese suelo del autodesprecio, un auténtico terreno cenagoso, crece toda mala hierba, toda planta venenosa, y todo tan pequeño, tan escondido, tan poco honrado, tan dulzón. Aquí pululan los gusanos de los sentimientos vengativos y rencorosos; aquí apesta el aire a secretos y cosas inconfesadas; aquí se teje constantemente la red de la más malvada conjura: de la conjura de los dolientes contra los bien plantados y victoriosos, aquí se *odia* la vista del victorioso. ¡Y qué falsía para no confesar ese odio como odio! ¡Qué gasto de grandes palabras y actitudes, qué arte de la calumnia <honrada>! ¡Qué noble elocuencia brota de los labios delos que han salido mal! ¡Cuánta sumisión azucarada, untuosa, humilde, nada en sus ojos! ¿Qué es lo que realmente quieren? Al menos *representar* la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad: ¡tal es la ambición de estos <ínfimos>, de estos enfermos! ¡Y qué hábil hace esa ambición! Es de admirar especialmente la habilidad de monederos falsos con la que aquí se imita el cuño de la virtud, incluso el tintineo, el sonido a moneda de oro de la virtud. Han arrendado ahora la virtud enteramente para sí, estos seres débiles y enfermizos sin remedio, de eso no cabe duda: <solo nosotros somos los buenos, los justos, así hablan, <solo nosotros somos los *homines bonae voluntatis*>. Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sensación de poder

fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia: ¡oh, qué dispuesto están en el fondo incluso a *obligar* a otros a hacer penitencia, qué sed tienen de ser *verdugos*! Entre ellos abundan los vengativos, disfrazados de jueces, que llevan siempre en la boca la palabra <justicia> como una saliva venenosa, siempre expectantes y en tensión, siempre dispuestos a escupir a todo el que no mira descontento y va por la calle con buen ánimo. Entre ellos tampoco falta aquella repugnantísima especie de los vanidosos, los engendros fementidos, que van dándoselas de <almas bellas; y ponen en el mercado por ejemplo su sensualidad echada a perder, envuelta en versos y otros pañales, como <pureza del corazón>: la especia de los onanistas morales, que, como se suele decir, buscan <autosatisfacerse>. La voluntad de los enfermos de mostrar *alguna* forma de superioridad, su instinto para los caminos subrepticios que lleven a una tiranía sobre los sanos, ¡dónde no se encuentra esa voluntad de poder de precisamente los más débiles! La mujer enferma especialmente: nadie la supera en refinamiento para dominar, oprimir, tiranizar. La mujer enferma no respeta a tal fin nada que esté vivo ni nada que esté muerto, y desentierra las cosas más enterradas (los bogos dicen: <la mujer es una hiena>). Échese una mirada al trasfondo de toda familia, de toda corporación, de toda comunidad: por doquier la lucha de los enfermos contra los sanos, una lucha silenciosa la mayor parte de las veces, con pequeños polvos venenosos, con alfilerazos, con el maligno repertorio de gestos con los que se quiere dar a entender lo mucho que se padece, pera a veces también con aquel fariseísmo de enfermo del *gesto ruidoso,* al que lo que más le gusta es fingir <la noble indignación>. Hasta en las sagradas salas de la ciencia quisiera hacerse oír el ronco ladrido de indignación de los perros enfermizos, la mordaz falsía y la ira de esos <nobles> fariseos (a los lectores que tengan oídos les pido de nuevo que recuerden aquel apóstol de la venganza berlinés, Eugen Dühring, que en la actual Alemania hace el más indecente y repulsivo uso del bum-bum moral: Dühring, el primer bocazas de la moral que hay ahora, incluso entres sus congéneres, los antisemitas). Todos estos son hombres del resentimiento, todos estos desafortunados y agusanados fisiológicamente, toda una tierra temblorosa de venganza subterránea, inagotable, insaciable en exabruptos contra los felices, e igualmente en mascaradas de la venganza, en pretextos para la venganza: ¿cuándo llegarían a su último, más fino, más sublime triunfo de venganza? Indudablemente, cuando lograsen que su propia desgracia, todas las desgracias en general, fuesen un *cargo de conciencia* para los felices, de manera que estos últimos un día empezasen a avergonzarse de su felicidad y se dijesen quizá unos a otros: < ¡es una vergüenza ser feliz!, *¡hay demasiadas desgracias!...*> Pero no podría haber, en modo alguno, un malentendido mayor y más fatídico que si de esa manera los felices, los bien plantados, los poderosos de cuerpo y alma

empezasen a dudar de su *derecho a la felicidad.* ¡Fuera con ese <mundo al revés>! ¡Fuera con ese vergonzoso reblandecimiento del sentimiento! Que los enfermos *no* hagan enfermar a los sanos —tal cosa sería ese reblandecimiento— debería ser el supremo punto de vista en este mundo: ahora bien, para ello hace falta sobretodo que los sanos permanezcan *separados* de los enfermos, protegidos incluso de la vista de los enfermos, que no se confundan con los enfermos. ¿O acaso sería *su* tarea la de ser enfermeros o médicos?… Pero no podrían malentender su tarea y renegar de ella de peor manera que esa: ¡lo más alto no *debe* degradarse a ser herramienta de lo más bajo, el *pathos* de la distancia *debe* mantener separadas también las tareas por toda la eternidad! Su derecho a existir, el privilegio de la campana de sonido pleno sobre la que suena mal y está saltada, es mil veces mayor: solo ellos son los *garantes* del futuro, solo ellos están *obligados* para con el futuro de los hombres. Lo que *ellos* pueden, lo que *ellos* deben, a los enfermos no debería estarles permitido nunca poderlo ni deberlo: ahora bien, *para* poder lo que solo *ellos* deben, ¿cómo iba a estar en su mano hacer de médico, de consolador, de <salvador> de los enfermos?… Y por eso ¡aire puro!, ¡aire puro! ¡Y lejos, en cualquier caso, de todo manicomio y hospital de la cultura! Y por eso ¡buena compañía, *nuestra* compañía! ¡O soledad, si no hay más remedio! ¡Pero lejos en todo caso de las malas emanaciones procedentes de la putrefacción interna y de las secretas comeduras de gusanos sobre la carne enferma!… Para defendernos a nosotros mismo, amigos míos, al menos por un momento, de las dos peores plagas que pueden estarnos reservadas precisamente a nosotros: ¡de la *gran repugnancia por el hombre*!, ¡de la *gran compasión por el hombre*!…

15

Cuando se haya comprendido en toda su profundidad —y exijo que precisamente aquí *se llegue al fondo,* que esto se comprenda en profundidad— hasta qué punto la tarea de los sanos absolutamente *no* puede ser cuidar de los enfermos, sanar a los enfermos, se habrá comprendido con ello una necesidad más, la necesidad de médicos y enfermeros *que estén enfermos ellos mismos:* y ahora tenemos y retenemos con las dos manos el sentido del sacerdote ascético. En el sacerdote ascético tenemos que ver el salvador, pastor y abogado predeterminado para el rebaño enfermo: entonces y solo entonces comprenderemos cuál es su enorme misión histórica. El *dominio sobre los que sufren* es su reino, a ese dominio le remite su instinto, en él tiene su arte más propio, su maestría, su especie de felicidad. Tiene que estar enfermo él mismo, tiene

que estar profundamente emparentado con los enfermos y con los que han salido perdiendo a fin de entenderlos, a fin de poder entenderse con ellos; pero tiene que ser también fuerte, más señor todavía sobre sí mismo que sobre otros, tiene que permanecer intacto especialmente en su voluntad de poder, a fin de tener la confianza y el miedo de los enfermos, a fin de poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, coacción, educador estricto, tirano, Dios. Tiene que defenderlos, tiene que defender a su rebaño. ¿De quién? De los sanos; tiene que ser el adversario y *despreciador* natural de toda salud y poder toscos, arrolladores, desatados, duros, violentos al modo de los animales de presa. El sacerdote es la primera forma del animal ya dotado de cierta *delicadeza*, al que despreciar le es aún más fácil que odiar. No se le ahorrará tener que hacerles la guerra a los animales de presa, una guerra de la astucia (del <espíritu>) más que de la violencia, ya se entiende, y para ello en determinadas circunstancias necesitará sacar de sí mismo prácticamente un nuevo tipo de animal de presa, o al menos *significarlo*, una nueva terribilidad animal, en la cual el oso polar, el ocelote elástico, frío y al acecho, y no menos el zorro, parezcan estar ligados para formar una unidad tan atractiva como inspiradora de miedo. Suponiendo que la necesidad le fuerce a ello, comparecerá con la seriedad de un oso, digno, inteligente, frío, engañador a la par que superior, como heraldo y vocero de poderes más secretos, en medio incluso del otro tipo de animales de presa, decidido a sembrar en este terreno, todo lo que pueda, sufrimiento, desgarro interior, contradicción con uno mismo, y, hasta seguro de su arte, a enseñorearse en todo momento de los *dolientes*. Trae consigo ungüentos y bálsamo, qué duda cabe, pero para ser médico primero necesita herir, y después, cuando aplaca el dolor producido por la herida, *al mismo tiempo la envenena:* sobre todo de eso es de lo que entiende, este encantador y domador de animales de presa, cuyo alrededor todo lo sano se hace necesariamente enfermo y todo lo enfermo necesariamente manso. Defiende realmente harto bien a su rebaño enfermo, este extraño pastor; también defiende al rebaño del rebaño mismo, de la maldad, artería y malicia que arden ocultamente en él y de las demás cosas que suelen caracterizar las relaciones de los adictos al alcohol o a las drogas y de los enfermos unos con otros; lucha con inteligencia, dureza y secreto contra la anarquía y contra la autodisolución que comienza en todo momento dentro del rebaño, en el cual aquella peligrosísima carga detonante y explosiva, el *resentimiento*, se acumula y acumula constantemente. Desactivar esa carga explosiva de tal manera que no haga saltar por los aires al rebaño, y tampoco al pastor, es su malabarismo más propio, también su suprema utilidad; si se quisiera resumir el valor de la existencia sacerdotal en la fórmula más concisa, habría que decir sin más: el sacerdote es el *modificador de la dirección* del resentimiento. En efecto, todo el que sufre busca instintivamente una causa de su sufrimiento, o, dicho con más

exactitud, un causante, o, todavía más concretamente, un causante *culpable* y que sea sensible al sufrimiento; en suma, algo que tenga vida sobre lo que pueda descargar sus emociones con algún pretexto, materialmente o *in effigie:* la descarga emocional es el mayo intento de obtener alivio, concretamente el mayor intento de *narcotización* del doliente, el narcótico que desea involuntariamente contra cualquier tipo de tormento. Solo aquí, presumo, cabe encontrar la causalidad fisiológica real del resentimiento, de la venganza y de las cosas afines, en un anhelo por tanto de *narcotización del dolor mediante las emociones:* por lo común, esa causa se busca, creo que muy erradamente, en el contraataque defensivo, en una mera medida protectora reactiva, en un <movimiento reflejo>, en caso de daño o peligro repentino, del tipo de los que sigue realizando la rana incluso después de decapitada para librarse de un ácido corrosivo. Pero la diferencia es fundamental: en un caso, se desea impedir seguir siendo dañado; en el otro, se desea *narcotizar* un dolor torturante, secreto, que se va haciendo insoportable, mediante una emoción más fuerte, del tipo que sea, a fin de eliminarlo de la consciencia al menos por ese instante, y para ello se necesita una emoción, una emoción todo lo salvaje que sea posible y, para suscitarla, el primer pretexto que se presente. <Alguien tiene que ser el culpable de que me encuentre mal>: esta manera de extraer conclusiones es propia de todos los enfermizos, y tanto más cuanto más escondida permanezca para ellos la verdadera causa de su encontrarse mal, la fisiológica (que puede residir por ejemplo en una afección del *nervus sympathicus*, o en una excesiva secreción de bilis, o en que la sangre sea pobre en potasio, ácido sulfúrico o ácido fosfórico, o en compresiones del bajo vientre que obstaculicen la circulación sanguínea, o en una degeneración de los ovarios y en otra cosas parecidas). Los dolientes están, todos ellos, terriblemente dispuestos a encontrar pretextos para emociones dolorosas, y poseen una no menos terrible inventiva en lo que a dichos pretextos se refiere; disfrutan ya de su desconfianza, de cavilar sobre maldades y ocasiones en que les parezca que se les ha hecho de menos; hurgan en las entrañas de su pasado y de su presente en busca de historias oscuras y dudosas siempre que les sea posible refocilarse en una atormentadora sospecha y embriagarse con el propio veneno de la maldad: vuelven a abrir las heridas más viejas, se desangran por cicatrices curadas largo tiempo atrás, convierten en malhechores a sus amigos, a sus mujeres, a sus hijos y a cuanto más próximo les esté. <Yo sufro: alguien tiene que ser el culpable>, así es como piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: < ¡Es como dices, oveja mía! Alguien tiene que ser el culpable: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable, *¡tú misma eres la única culpable de ti misma!*>… Esto es harto atrevido, harto falso: pero al menos de ese modo se consigue una cosa, de

ese modo, según dijimos, la dirección del resentimiento queda… *modificada*.

16

Ya se puede adivinar qué es lo que, a mi modo de ver, ha *intentado*, cuando menos, el instinto de sanador de la vida mediante el sacerdote ascético, y para qué ha tenido que servirle una tiranía temporal de conceptos tan paradójicos y paralógicos como <culpa>, <pecado>, <pecaminoso>, <perdición> y <condenación>: para hacer a los enfermos hasta cierto punto *inofensivos,* para hacer que los incurables se destruyan a sí mismos, para marcar estrictamente a los enfermos no tan graves la dirección hacia ellos mismos, una dirección de su resentimiento hacia atrás (<una sola cosa es necesaria>, etc.) y para, de esa manera, aprovechar los malos instintos de todos los dolientes con la finalidad de autodisciplinamiento, de la autovigilancia, de la autosuperación. Ya se entiende que una <medicación> de ese tipo, una mera medicación emocional, no puede ser en absoluto una auténtica *curación* de un enfermo en sentido fisiológico; no sería lícito afirmar ni siquiera que con ella el instinto de la vida tenga en perspectiva o se haya propuesto de algún modo la curación. Por un lado, una especie de apiñamiento y organización de los enfermos (la palabra <Iglesia> es su denominación más popular), y, por otro, una especia de aseguramiento provisional de los que han salido más sanos, más de una pieza; el abrimiento de un *abismo,* por tanto, entre sanos y enfermos: ¡durante largo tiempo, esto fue todo! ¡Y fue mucho!, ¡fue *muchísimo*!… [Como se ve, en este tratado parto de una presuposición que no tengo que fundamentar para los lectores como los que necesito: que la <pecaminosidad> del hombre no es un hecho real, sino, más bien, únicamente la interpretación de un hecho, a saber, de una destemplanza fisiológica, vista esta desde una perspectiva moral-religiosa que para nosotros ya no tiene en su favor nada que nos obligue a aceptarla. Que alguien *se sienta* <culpable>, <pecador>, no demuestra en absoluto que tenga razón al sentirse así, al igual que tampoco alguien está sano meramente porque se siente sano. Recuérdese, si no, los famosos procesos de brujería: en aquel entonces ni siquiera los jueces más perspicaces y humanos dudaban de que existía una culpa; las <brujas; mismas *no dudaban de ello,* sin embargo faltaba la culpa. Para expresar esa presuposición en una forma ampliada: no considero el <dolor anímico> mismo como un hecho, en modo alguno, sino solamente como una interpretación (una interpretación causal) de hechos que hasta ahora no ha sido posible formular con exactitud; lo considero, por tanto, como algo que

aún está enteramente en el aire y que carece de cualquier fuerza científicamente vinculante, y realmente solo como una palabra altisonante que ocupa el lugar de un signo de interrogación sumamente duro y seco. Cuando alguien no logra superar un <dolor anímico>, ello *no* se debe, dicho pronto y mal, a su <alma>; probablemente se deba a su tripa (dicho pronto y mal, como hemos reconocido: con lo que de ningún modo expreso el deseo de ser oído o entendido también pronto y mal). Un hombre fuerte y bien plantado digiere sus vivencias (hechos y fechorías incluidos) igual que sus comidas, también cuando se trate de cosas difíciles de tragar. Cuando no logra <asimilar> una vivencia, esta clase de indigestión es igual de fisiológica que aquella otra, y muchas veces no es realmente sino una de las consecuencias de aquella otra. Y con una concepción como esta se puede seguir siendo —dicho sea entre nosotros— el más estricto adversario de todo materialismo…]

17

¿Es realmente un *médico*, este sacerdote ascético? Ya comprendimos en qué sentido difícilmente es lícito denominarle médico, por mucho que le guste sentirse <salvador> y hacerse venerar como <salvador>. El sufrimiento mismo, el displacer del doliente, es lo único que él combate, *no* su causa, *no* la enfermedad propiamente dicha: tal es la base de nuestra objeción más fundamental contra la medicación sacerdotal. Pero si uno se pone en la perspectiva que solo el sacerdote tiene y conoce, uno empieza y no termina de admirarse de todo lo que ha visto, buscado y encontrado desde ella. El *alivio* del sufrimiento, el <consuelo> de todo tipo, esto se revela como un genio mismo: ¡con qué inventiva ha entendido su tarea de consolador, con qué desembarazo y atrevimiento ha elegido los medios para ella! Especialmente del cristianismo se podría decir que es un gran tesoro de los más ingeniosos medios de consuelo: tanto de refrescante, aliviador y narcotizante hay acumulado en él, tanto de lo más peligroso y atrevido ha osado con ese fin, sobre todo tanta es especialmente la finura y el refinamiento, el refinamiento meridional, con el que ha adivinado con qué estimulantes emocionales se puede vencer, al menos durante algún tiempo, la profunda depresión, el cansancio de plomo, la tristeza negra de los inhibidos fisiológicamente. Pues, hablando en general: en todas las grandes religiones de los que se trataba en lo principal era de combatir un cierto cansancio y pesantez que habían llegado a convertirse en una epidemia. Se puede considerar de antemano como probable que de cuando en cuando, en determinados puntos de la Tierra, tiene que enseñorearse de

amplias masas, casi necesariamente, una *sensación inhibitoria fisiológica* que sin embargo, por falta de saber fisiológico, no se presenta a la consciencia como tal, de manera que su <causa>, su remedio también, únicamente se puede buscar e intentar en términos psicológicos-morales (tal es mi fórmula más general para lo que comúnmente se denomina <*religión*>). Esa sensación inhibitoria puede tener las más diversas procedencias: por ejemplo puede ser consecuencia del cruce de razas demasiado distintas (o de estamentos demasiados distintos, pues los estamentos siempre expresan también diferencias de procedencia y de raza: la <tristeza metafísica> europea, el <pesimismo> del siglo XIX, es esencialmente la consecuencia de una mezcla de estamentos absurdamente repentina); o puede estar causado por una emigración errónea, de tal modo que una raza cae en un clima para el que no tiene suficiente capacidad de adaptación (el caso de los indios en la India); o puede ser una repercusión de la vejez y el cansancio de la raza (pesimismo parisino desde 1850); o de una dieta equivocada (alcoholismo de la Edad Media; el sinsentido de los *vegetarians*, que ciertamente tienen a su favor la autoridad del señorito Christoph de Shakespeare); o de la corrupción de la sangre, de la malaria, de la sífilis o de otras enfermedades parecidas (depresión alemana tras la guerra de los Treinta Años, que infestó media Alemania con malas enfermedades y con ello preparó el terreno para el servilismo alemán y la pusilanimidad alemana). En esos casos se intenta cada vez una *lucha* de gran estilo *contra la sensación de displacer*; informémonos brevemente de sus prácticas y formas más importantes. (Como debe ser, dejo aquí enteramente a un lado la auténtica lucha de los *filósofos* —que siempre suele ser simultánea— contra la sensación de displacer: es harto interesante, pero demasiado absurda, demasiado indiferente en la práctica, demasiado parecida a una tela de araña y haragana, por ejemplo cuando se pretende demostrar que el dolor es un error, bajo la ingenua presuposición de que el dolor *tiene* que desaparecer tan pronto se detecte el error que hay en él, pero, ¡mira por dónde!, resulta que se guarda muy mucho de desaparecer…) Se combate *primero* aquel displacer dominante con medios que hacen descender la sensación misma de vivir a su punto mas bajo. En la medida de lo posible, ninguna volición, ningún deseo más; esquivar todo lo que produzca emoción, todo lo que <haga> sangre (no tomar sal: higiene de faquir); no amar; no odiar; ecuanimidad; no vengarse; no enriquecerse; no trabajar; mendigar; en la medida de lo posible, nada de mujeres, o tan poco como sea posible: en sentido espiritual el principio de Pascal <*il faut´s abêtir*>. El resultado, expresado en términos psicológicos-morales: <negación de sí>, <santificación>; expresado en términos fisiológicos: hipnotización, el intento de alcanzar para el hombre algo que equivalga aproximativamente a lo que es la hibernación para algunas especies animales, el sueño de verano para muchas plantas de los climas tórridos, un

mínimo de consumo de sustancias y de metabolismo, haciéndolos descender hasta el límite estrictamente necesario para que la vida meramente subsista pero sin que llegue a ser propiamente consciente. Para tal fin se ha empelado una asombrosa cantidad de energía humana, ¿en vano acaso?… Esos *sportsmen* de la <santidad>, en los que todas las épocas y casi todos los pueblos son ricos, han alcanzado de hecho una redención real respecto de lo que combatían con un *training* tan duro: de ello no cabe ningún género de dudas; en incontables casos *salieron* realmente de aquella profunda depresión fisiológica mediante su sistema de medios de hipnotización, por lo que su metodología se cuenta entre los hechos etnológicos más universales. Asimismo sería enteramente ilícito (por mucho que le guste a una desmañada especia de <espíritus libres> engullidores de rosbif y señoritos Christoph) contar ya de suyo entre los síntomas de demencia semejante propósito de hacer pasar hambre a la corporalidad y a los apetitos. Tanto más seguro es que ese propósito proporciona, pueda proporcionar, el *camino* para toda clase de perturbaciones mentales, para <iluminaciones interiores> por ejemplo como les sucedía a los hesiquiastas del monte Athos, para alucinaciones de sonidos y de formas, para desbordamientos de la voluptuosidad y éxtasis de la sensualidad (historia de Santa Teresa). La interpretación que dan a esos estados quienes los sufren ha sido siempre todo lo delirantemente falsa que resultaba posible, ya se entiende, pero no se debe pasar por alto el tono de la más convencida gratitud que resuena ya en la *voluntad* de semejante tipo de interpretación. El estado más alto, la *redención* misma, aquella hipnotización global y quietud por fin alcanzadas, les parece siempre el secreto en sí para cuya expresión no son suficientes ni siquiera los más altos símbolos, la retirada y la vuelta al fondo de las cosas, la liberación de toda ilusión, el <saber>, la <verdad>, el <ser>, el librarse de toda meta, de todo deseo, de todo obrar, un más allá incluso del bien y el mal. <El bien y el mal>, dice el budista, <las dos cosas son cadenas: de las dos cosas se enseñoreó el perfecto>; <lo que se ha hecho y lo que no se ha hecho>, dice el creyente en el *Vedanta,* <no le produce dolor alguno; el bien y el mal los sacude de sí como un sabio; su reino ya no sufre a causa de obra alguna; él fue más allá del bien y del mal, más allá de los dos>: una concepción de toda la India, por tanto tan brahmánica como budista. (Ni en el modo de pensar indio ni en el cristiano, y por alto que sea el valor hipnotizador que asignan a la virtud, mediante la mejora moral: reténgase esto, que, por lo demás, está sencillamente en correspondencia con el hecho de que se trata. Haber permanecido *veraz* aquí puede ser considerado quizá como el mejor trozo de realismo de las tres religiones más grandes, que por lo demás están moralizadas tan a fondo. <Para el sabio no hay deber alguno>… <No es *adquiriendo* virtudes como se logra la redención, pues esta última consiste en ser uno con el brahmán, que es incapaz de adquirir cualquier perfección,

y menos aún se logra *despojándose* de faltas, pues el brahmán, con el que ser uno es lo que constituye la redención, es eternamente puro>; estos pasajes están tomados del comentario de Sankara, citado por el primer *conocedor* real de la filosofía india en Europa, mi amigo Paul Deussen). Así pues, la <redención> de que se habla en las grandes religiones nos merece todo el respeto; en cambio se nos hace algo difícil conservar la seriedad ante la estimación que tributan al *sueño profundo* estos cansados de la vida, que han llegado a estar demasiado cansados incluso para soñar: el sueño profundo ya como fusión con el brahmán, como *unió mystica* con Dios *conseguida*. <Cuando se ha quedado entera y completamente dormido> —se dice al respecto en la <Escritura> más antigua y venerable— <y ha alcanzado una total calma, de modo que ya no ve nada en sueños, entonces está, oh carísimo, unido al ser, se ha fundido consigo mismo: abrazado por el sí mismo cognoscente ya no tiene consciencia de lo que se halla fuera o dentro de él. Ese puente no lo pasan el día y la noche, no la vejez, no la muerte, no el sufrimiento, no las buenas obras, no las mañas obras>. <En el sueño profundo>, dicen igualmente los creyentes de esta que es la más profunda de las tres grandes religiones, <el alma sale de este cuerpo y se remonta por encima de él, se funde con la suprema luz y de esa forma acaba por comparecer en su figura propia: ahí es ella el espíritu supremo mismo, que corretea haciendo bromas, jugando y disfrutando, sea con mujeres, con carros o con amigos; ahí ya no vuelve con el pensamiento a este mero compañero casual de camino, su cuerpo, al que el *prana* (el hálito vital) está uncido como un animal de tiro al carro que arrastra>. No obstante, también aquí, al igual que en el caso de la <redención>, queremos tener presente que con ello, en el fondo, y por más que sea con la pompa de la exageración oriental, únicamente se está expresando la misma estimación que la del claro, frío, griegamente frío, pero doliente Epicuro: la sensación hipnótica de la nada, la tranquilidad del más profundo sueño, la *ausencia de sufrimiento,* en suma; a los dolientes y profundamente destemplados, esto es lícito que les parezca ya el bien supremo, el valor de los valores, y *tiene* que ser estimado por ellos como positivo, como *lo* positivo mismo. (Conforme a la misma lógica del sentimiento, en todas las religiones pesimistas la nada se llama *Dios.*)

18

Mucho más frecuentemente que ese embotamiento hipnótico global de la sensibilidad, de la capacidad de experimentar dolor, que ya presupone fuerzas más raras, sobre todo valor, desprecio de la opinión general, <estoicismo intelectual>, se intenta contra los estados depresivos otro

training distinto y que en cualquier caso es más fácil: la *actividad maquinal*. Que con ella una existencia doliente encuentra alivio en grado bien considerable está fuera de toda duda: hoy día se denomina a ese hecho, con cierta falta de honradez, <la bendición del trabajo>. El alivio consiste en que el interés del que sufre se desvía por principio del sufrimiento, en que constantemente comparece a la consciencia un obrar y solo un obrar, y que en consecuencia queda en ella poco lugar para el sufrimiento: ¡pues es *estrecha*, esta cámara de la consciencia humana! La actividad maquinal y cuanto forma parte de ella, como la absoluta regularidad, la obediencia puntual y sin pensar, el <de una vez por todas> de la forma de vida, llenar el tiempo, una cierta licencia, incluso una cierta disciplina para llegar a la <impersonalidad>, al olvido de uno mismo, a la <*incuria sui*>: ¡qué a fondo, con qué finura ha sabido emplearlos el sacerdote ascético en la lucha contra el dolor! Precisamente cuando se las había con dolientes de los estamentos bajos, con trabajadores esclavos o con prisioneros (o con mujeres, que la mayor parte de las veces son ambas cosas a la vez: trabajadoras esclavas y prisioneras), necesitaba poco más que un pequeño arte del cambio de nombre y del rebautizo para hacerles ver a partir de ese momento en cosas odiadas un alivio, una felicidad relativa; en todo caso, la insatisfacción del esclavo con su suerte no ha sido inventada por los sacerdotes. Un medio aún más estimado en la lucha contra la depresión es recetar una *pequeña alegría* fácilmente accesible y que pueda llegar a ser hecha la regla; esa medicación se utiliza frecuentemente en combinación con aquella otra de la que acabamos de hablar. La forma más frecuente en la que la alegría se receta de esa manera como medio curativo es la alegría de *dar* alegría (bajo las formas de hacer el bien, hacer regalos, aliviar, ayudar, dar ánimo o consejo, consolar, elogiar, galardonar); al recetar el <amor al prójimo;, el sacerdote ascético está recetando en el fondo, por más que lo haga con la más cuidadosa dosificación, una estimulación de la pulsión más fuerte y más afirmadora de la vida: la *voluntad de poder*. La felicidad de <la más pequeña superioridad> que comportan todo hacer el bien, ser útil, ayudar, galardonar, es el consuelo más grande del que acostumbran a servirse los fisiológicamente inhibidos, suponiendo que estén bien aconsejados: de lo contrario, hacen daño unos a otros, naturalmente obedeciendo al mismo instinto básico. Cuando se buscan los comienzos del cristianismo en el mundo romano, se encuentran asociaciones de mutua beneficencia, asociaciones de ayuda a los pobre y a los enfermos, o destinadas a facilitar sepultura, crecidas en el suelo más bajo de la sociedad de entonces y en las que se practicaba con plena consciencia ese medio principal contra la depresión: la pequeña alegría, la de hacerse el bien recíprocamente; ¿acaso se trataba entonces de algo nuevo, de un auténtico descubrimiento? En una <voluntad de reciprocidad> así suscitada, en una voluntad de formación de

rebaño, de <comunidad>, de <cenáculo>, aquella voluntad de poder estimulada junto con ella, por mucho que lo sea a la más pequeña escala, tiene que llegar por su parte a una erupción nueva y mucho más plena: en la lucha contra la depresión la *formación del rebaño* es un paso y una victoria esencial. Con el crecimiento de la comunidad se fortalece también para el individuo un nuevo interés que con harta frecuencia le eleva por encima de lo más personal de su malestar, de su aversión *a sí mismo* (la <*despectio sui*> de Geulinx). Todos los enfermos, todos los enfermos tienden instintivamente, llevado de un anhelo de sacudir de sí el sordo displacer y la sensación de debilidad, a una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina ese instinto y lo fomenta; allí donde hay rebaño, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia de los sacerdotes quien lo ha organizado. Pues no se debe pasar esto por alto: los fuertes tienden a *separarse* unos a otros con la misma necesidad natural con que los débiles tienen a *juntarse;* cuando los primeros se unen, lo hacen solamente porque tienen en perspectiva una acción agresiva conjunta y una satisfacción conjunta de su voluntad de poder, con mucha repugnancia de la conciencia de cada uno; en cambio, los últimos se coordinan experimentando *placer* precisamente en esa coordinación, y su instinto queda entonces satisfecho en el mismo grado en el que el instinto de los <señores> natos (es decir, de la especie solitaria de animales de presa llamada hombre) en el fondo resulta irritado e intranquilizado por la organización. Bajo toda oligarquía está escondida siempre —así lo enseña la historia— la avidez *tiránica*; toda oligarquía tiembla constantemente debido a la tensión que cada individuo de los que la forman necesita para mantened dominada esa avidez. (Tal era por ejemplo el modo de ser *griego*: Platón lo atestigua en cien pasajes, Platón, que conocía a quienes le rodeaban, y también a sí mismo…).

19

Los medios del sacerdote ascético que hemos conocido hasta ahora —el embotamiento general de la sensación de vivir, la actividad maquinal, la pequeña alegría, sobre todo la del <amor al prójimo>, la organización gregaria, la suscitación de la sensación de poder de la comunidad, a consecuencia de lo cual la irritación del individuo por él mismo resulta acallada por su placer en la prosperidad de la comunidad — son, medidos con una medida moderna, sus medios *inocentes* en la lucha contra el displacer: dirijamos ahora nuestra mirada a los más interesantes, a los <culpables>. En todos ellos se trata de una sola cosa: de algún *exceso del sentimiento*, utilizando ese exceso como el medio más eficaz de

narcotización contra el dolor sordo, largo y paralizante, por lo que la inventiva sacerdotal ha sido realmente inagotable en la excogitación de esta sola cuestión: < *¿cómo* se obtiene un exceso del sentimiento?>… Esto suena duro: es palmario que tendría un sonido más amable y quizá sería más agradable de oír si yo dijese por ejemplo que <el sacerdote ascético siempre ha utilizado para sus propios fines el *entusiasmo* que reside en todas las emociones fuertes>. Pero ¿para qué acaricias más los oídos reblandecidos de nuestros delicados hombres modernos? ¿Para qué ceder *por nuestra parte* aunque solo sea un palmo de terreno a su tartufería de las palabras? En ello habría ya, para nosotros psicólogos, una tartufería de la *acción*, aparte de que nos produciría repugnancia. Y es que hoy en día un psicólogo muestra su *buen gusto* (puede que otros prefieran decir: su honradez), si es que lo muestra de algún modo, en resistir al modo de hablar vergonzosamente *moralizado* con el que últimamente está untado todo el juzgar moderno sobre hombres y cosas. Pues que nadie se engañe a este respecto: lo que constituye la característica más acusada de las almas modernas, de los libros modernos, no es la mentira, sino la empedernida *inocencia* en la falsía moralista. Tener que volver a descubrir esta <inocencia> por doquier: esta es quizá la parte más repulsiva de nuestro trabajo, de todo el trabajo, de suyo ciertamente problemático, al que hoy en día un psicólogo tiene que someterse; es una parte de *nuestro* gran peligro, es un camino que quizá nos lleva precisamente a *nosotros* a la gran repugnancia… No dudo de qué es lo único *para lo que* servirían, para lo que podrían servir a la posteridad los libros modernos (suponiendo que duren, cosa que ciertamente no hay que temer, y suponiendo asimismo que algún día haya una posteridad con un gusto más estricto, duro y *sano*), *todo* lo moderno en general: para vomitar, y esto a causa de su endulzonamiento y falsedad moral, de su intimísimo feminismo, que gusta llamarse <idealismo>, y en todo caso cree en el idealismo. Nuestras personas cultas de hoy, nuestros <buenos> no mienten, es verdad, ¡pero eso *no* redunda en su honor! La mentira propiamente dicha, la auténtica mentira resuelta y <honrada> (óigase lo que dice Platón sobre su valor) sería para ellos algo, con mucho, demasiado riguroso, demasiado fuerte; exigiría algo que *no es lícito* exigir de ellos: que abran los ojos a sí mismo, que sepan distinguir en ellos mismos entre <verdadero> y <falso>. Lo propio de ellos es únicamente la *mentira poco honrada;* cuantos hoy en día se sienten como <buenas personas> son enteramente incapaces de adoptar hacia cualquier cosa una actitud que no sea *poco honrada, fementida,* abismalmente fementida, pero inocentemente fementida, ingenuamente fementida, candorosamente fementida, virtuosamente fementida. Estas <buenas personas> están todas ellas profundísimamente moralizadas, y en lo tocante a honradez destrozadas y echadas a perder para toda la eternidad: ¡cuál de ellas soportaría aún una *verdad* <sobre el hombre>!… O, preguntando de

manera más tangible: ¡cuál de ellas soportaría una biografía *verdadera*!… Un par de indicios: Lord Byron dejó escritas algunas cosas personalísimas sobre sí mismo, pero Thomas Moore era <demasiado bueno> para eso: quemó los papeles de su amigo. Lo mismo se dice que hizo Dr. Gwinner, el albacea de Schopenhauer: pues también Schopenhauer había escrito alguna que otra cosa sobre sí mismo y quizá también contra sí mismo εις εαυτον. Thayer, el diligente biógrafo americano de Beethoven, se paró de golpe en su trabajo: llegado a un cierto punto de esa vida honorable e ingenua ya no pudo soportarla… Moraleja ¿qué persona inteligente escribiría hoy una palabra sincera sobre sí misma? Para hacerlo, tendría que pertenecer a la orden de la Santa Temeridad. Se nos promete una autobiografía de Richard Wagner: ¿quién duda de que será una autobiografía *inteligente*?… Recordemos el cómico espanto que el sacerdote católico Janssen produjo en Alemania con su imagen, lineal e inocua más allá de toda ponderación, del movimiento de Reforma alemán; ¿qué pasaría si algún día un auténtico psicólogo nos contase un Lutero auténtico, ya no con la candidez moralista de un cura de pueblo, ya no con el pudor dulzón y lleno de miramientos de los historiadores protestantes, sino por ejemplo con una intrepidez *tainesiana*, desde una *fortaleza de alma* y no desde una inteligente indulgencia con la fortaleza?… (Los alemanes, dicho sea de paso, han producido últimamente el tipo clásico de esta última muy bonitamente; pueden atribuírselo como un mérito: me refiero a su Leopald Ranke, este *advocatus* nato y clásico de toda *causa fortior*, y que es el más inteligente de todos los inteligentes <amigos de los hechos>).

20

Pero ya se me habrá entendido: ¿razón suficiente, no es verdad, después de todo, para que nosotros los psicólogos no podamos librarnos hoy en día de cierta desconfianza *hacia nosotros mismos*?… Probablemente seamos también nosotros <demasiado buenos> para nuestro oficio, probablemente seamos también nosotros las víctimas, el botín, los enfermos de este gusto contemporáneo moralizado, por mucho que nos sintamos como sus despreciadores: probablemente nos infecte también a *nosotros*. ¿Contra qué era lo que advertía aquel diplomático cuando hablaba a sus compañeros? < ¡Desconfiemos sobre todo, señores míos, de los primeros movimientos de nuestro ánimo!>, decía, *<son casi siempre buenos>*… Así debería hablar hoy también todo psicólogo a sus compañeros… Y con ello volvemos a nuestro problema, que en verdad exige de nosotros un cierto rigor, una cierta desconfianza especialmente hacia los <primeros movimientos de nuestro ánimo>. *El ideal ascético al*

servicio de un propósito de excesos del sentimiento: quien recuerde el anterior tratado podrá ya anticipar en lo esencial el contenido, comprimido en esas doce palabras, de lo que se expondrá a partir de ahora. Sacar al alma humana de quicio por una vez, sumergirla de tal manera en horrores, fríos, ardores y arrobamientos de tal manera que se libre, como tocada por el rayo, de todo lo pequeño y ruin del displacer, del apagamiento, del malhumor: ¿qué caminos llevan a *esa* meta? ¿Y cuáles de ellos con más seguridad?… En el fondo, todas las grandes emociones —ira, miedo, voluptuosidad, venganza, esperanza, triunfo, desesperación, crueldad— tienen un capacidad para ello, suponiendo que se descarguen de modo súbito: y realmente el sacerdote ascético ha tomado a su servicio sin reparo alguno *toda* la jauría de perros salvajes que hay en el hombre, y ha soltado ora uno, ora otro, pero siempre con la misma finalidad de despertar al hombre de la lenta tristeza, de poner en fuga al menos por un tiempo su sordo dolor, su titubeante miseria, siempre también desde una interpretación y <justificación> religiosa. Todos esos excesos del sentimientos se *pagan* después, ya se entiende, ponen al enfermo más enfermo: y por eso este tipo de remedios del dolor es, medido con una medida moderna, un tipo <culpable>. Sin embargo, porque la equidad así lo exige, hay que insistir tanto más en que ha sido empleado *con buena conciencia,* en que el sacerdote ascético lo ha recetado con la más profunda fe en su utilidad e incluso en su imprescindibilidad, y con no poca frecuencia casi destrozado él mismo por la pena que él creaba; hay que insistir igualmente en que las vehementes revanchas fisiológicas de esos excesos, quizá incluso perturbaciones anímicas, en el fondo no contradicen realmente todo el sentido de ese tipo de medicación: como mostramos anteriormente, esta última *no* va en pos de la curación de enfermedades, sino de combatir el displacer de la depresión, de aliviarlo, de narcotizarlo. Esa meta se obtuvo también *así*. La principal manipulación que se permitió el sacerdote ascético para hacer que sobre el alma humana resonase todo tipo de música desgarradora y extasiante consistió —todo el mundo lo sabe— en sacar partido del *sentimiento de culpa*. Su origen quedó brevemente esbozado en el anterior tratado, como un trozo de psicología animal, como nada más: el sentimiento de culpa no salió al encuentro allí en su estado bruto, por así decir. Solo bajo las manos del sacerdote, de este auténtico artista en sentimientos de culpa, ha tomado forma, ¡oh, qué forma! El <pecado> —pues así es como reza la reinterpretación sacerdotal de la <mala conciencia> animal (de la crueldad vuelta hacia atrás— es hasta ahora el mayor acontecimiento de la historia del alma enferma: en él tenemos la pirueta más peligrosa y fatídica de la interpretación religiosa. El hombre, sufriendo de sí mismo de algún modo, en todo caso fisiológicamente, más o menos como un animal encerrado en una jaula, sin que sepa con claridad por qué y para qué, ávido de razones —pues las

razones alivian—, ávido también de remedios y narcóticos, pide consejo finalmente a uno que conoce también lo escondido, y, ¡mira por dónde!, recibe una pista, recibe de quien le ha encantado, del sacerdote ascético, la *primera* pista sobre la <causa> de su sufrimiento: debe buscarla *en sí mismo*, en una *culpa*, en un trozo de pasado, debe comprender su sufrimiento mismo como un *estado punitivo*… ya lo ha oído, ya lo ha comprendido, el infeliz: ahora le sucede como a la gallina alrededor de la cual se ha trazado un línea. No puede salir de este círculo de meros trazos: el enfermo se ha convertido en <el pecador>… Y ahora ya nos libraremos del espectáculo de este nuevo enfermo, del <pecador>, durante un par de milenios, ¿no libraremos de él algún día? Allá donde dirijamos la vista, por todas partes la mirada hipnótica del pecador que se mueve siempre en la misma dirección (en la dirección de la <culpa>, viendo en ella la *única* causalidad del sufrimiento); por doquier la mala conciencia, este <horrible animal>, para decirlo con Lutero, por doquier el pasado rumiado, las acciones tergiversadas, el <ojo verde> para todo obrar; por doquier el *querer* malentender el sufrimiento, su reinterpretación en sentimientos de culpa, miedo y castigo, convertido ese querer en el contenido de la vida; por doquier el látigo, la camisa de cerda, el cuerpo hambriento, la contrición; por doquier el auto-atormentarse del pecador en la cruel rueda de una conciencia intranquila, lasciva a la par que enfermiza; por doquier la tortura muda, el miedo más extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una felicidad desconocida, el grito que clama por la <redención>. En verdad, con este sistema de procedimientos la antigua depresión y pesantez y el antiguo cansancio estaban *superados* a fondo, la vida volvió a hacerse *muy* interesante: despierta, eternamente despierta, falta de sueño, ardiente, carbonizada, agotada y sin embargo no cansada; así se comportó el hombre, <el pecador> que estaba iniciado en *estos* misterios. Este gran y viejo hechicero en la lucha con el displacer, el sacerdote ascético, había vencido visiblemente, su reino había llegado: ya no había quejas *contra* el dolor, se *anhelaba* el dolor, < ¡*más* dolor, *más* dolor!> tal fue durante siglos el anhelante grito de sus discípulos e iniciados. Todo exceso del sentimiento que doliese, todo lo que rompiese, derribase, triturase, extasiase, arrebatase, el secreto de las cámaras de tortura, la inventiva del infierno mismo: todo estaba descubierto a partir de ese momento, adivinado, aprovechado, todo estaba al servicio del encantador, todo servía desde entonces a la victoria de su ideal, del ideal ascético… <Mi reino no es de *este* mundo>, decía igual que antaño: ¿seguía teniendo realmente derecho a hablar así?… Goethe ha afirmado que hay solamente treinta y seis situaciones trágicas: se adivina ahí, si no se supiese ya, que Goethe no era un sacerdote ascético. Este último conoce más…

21

En lo que respecta a todo *este* tipo de medicación sacerdotal, el tipo <culpable>, cualquier palabra de crítica es ociosa. Que semejante exceso del sentimiento, tal y como en este caso el sacerdote ascético suele recetarlo a sus enfermos (bajo los nombres más sagrados, ya se entiende, y asimismo plenamente convencido de la santidad de su fin), le haya *servido* realmente a algún enfermo, ¿quién tendría ganas de sostener una afirmación como esa? Al menos deberíamos ponernos de acuerdo sobre el significado de la palabra <servir>. Si con ella se quiere expresar que semejante sistema de tratamiento ha hecho *mejorar* al hombre, nada tengo en contra, solo que añadiré lo que para mí significa <hacer mejorar>: tanto como <domesticar>, <debilitar>, <desanimar>, <refinar>, <ablandar>, <castrar> (por tanto casi lo mismo que *dañar*…). Cuando en lo principal se trata de enfermos, destemplados, deprimidos, ese sistema hace al enfermo, suponiendo que lo haga <mejor>, en toda circunstancias *más enfermo*; pregúntese a los médicos que tratan a los dementes qué es lo que comporta siempre la aplicación metódica de tormentos penitenciales, contriciones y espasmos de redención. Pregúntese asimismo a la historia: dondequiera que el sacerdote ascético ha impuesto ese tratamiento de los enfermos, la índole enfermiza, en todas las ocasiones, ha crecido en profundidad y extensión de modo inquietantemente rápido. ¿Cuál ha sido siempre el <resultado>? Un sistema nervioso trastornado, además de lo que ya estaba enfermo, y eso tanto en lo más grande como en lo más pequeño, en los individuos y en las masas. En el séquito del *training* de penitencia y redención encontramos enormes epidemias de epilepsia, las mayores de las que tiene noticia la historia, como las del baile de San Vito y de San Juan en la Edad Media; encontramos, como la forma de su epílogo, terribles parálisis y depresiones permanentes, con las cuales, en determinadas circunstancias, el temperamento de una nación o de una ciudad (Ginebra, Basilea) da un vuelco y se convierte en su contrario de una vez para siempre; de ese mismo fenómeno forma parte también el histerismo de las brujas, que es algo emparentado con el sonambulismo (ocho grandes erupciones epidémicas del mismo solo entre 1564 y 1605); encontramos en su séquito igualmente aquellos delirios de las masas ávidas de muerte, cuyo terrible grito <*evviva la norte*> se oyó por toda Europa, interrumpido por idiosincrasias ya voluptuosas, ya furiosamente destructivas; y el mismo cambio de emociones, con las mismas intermitencias y bruscas mudanzas, se observa todavía hoy por doquier, en todos los casos en que la doctrina ascética del pecado vuelve a obtener un gran éxito (la neurosis religiosa

aparece como una forma del <ser malo>: que duda cabe. ¿Qué es esa neurosis? *Quaeritur*). Hablando en términos generales, así es como el ideal ascético y su culto sublime-moral, esta ingeniosísima, despreocupadísima y peligrosísima sistematización de todos los medios del exceso de los sentimientos bajo la protección de santos propósitos, se ha inscrito de modo tan terrible como inolvidable en toda la historia del hombre, y por desgracia *no solo* en su historia… Apenas sabría mencionar otra cosa distinta que haya afectado de modo tan destructivo como este ideal a la *salud* y a la fortaleza racial, especialmente de los europeas; sin ninguna exageración se le puede considerar *lo verdaderamente fatídico* en la historia de la salud del hombre europeo. A lo sumo podría equipararse a su influencia la influencia específicamente germánica: me refiero al envenenamiento con alcohol de Europa, que hasta ahora ha ido estrictamente de la mano con el predominio político y racial de los germanos (allí donde inyectaban su sangre, inyectaban también su vicio). En el tercer lugar de esa serie habría que mencionar la sífilis, *magno sed próxima intervalo.*

22

El sacerdote ascético ha echado a perder la salud anímica dondequiera que ha llegado a dominar; en consecuencia ha echado a perder también el *gusto in artibus et litteris*, y lo sigue echando a perder todavía hoy. ¿<En consecuencia? Espero que este <en consecuencia> sencillamente se me conceda; al menos no deseo tener que demostrarlo. Una única indicación: se refiere al libro básico de la literatura cristiana, a su auténtico modelo, a su <libro en sí>. Todavía en medio de la gloria greco-romana, que era también una gloria de libros, en vista de un mundo antiguo de escritos todavía no atrofiado no destruido, en un época en la que todavía se podían leer algunos libros por cuya posesión se cambiaría ahora la mitad de muchas literaturas, la ingenuidad y vanidad de agitadores cristianos —se les denomina padres de la Iglesia— ya se atrevía a decretar: <también *nosotros* tenemos nuestra literatura clásica, *no necesitamos de los griegos*>, y al decir eso señalaban orgullosos a libros de leyendas, cartas de apóstoles y tratadillos apologéticos, más o menos igual que hoy en día el <Ejército de Salvación> ingles combate con una literatura similar su combate contra Shakespeare y otros <paganos>. No me gusta el <Nuevo Testamento>, ya se adivina; casi me intranquiliza estar tan solo con mi gusto en lo concerniente a esta obra, la más estimada y sobrestimada de todas (el gusto de dos milenios *contra* mí), pero ¡qué se le va a hacer! <Aquí estoy, no puedo obrar de otro modo>: tengo el valor de identificarme con mi mal gusto. El *Antiguo* Testamento, esto sí que es otra cosa: ¡todo mi respeto por

el Antiguo Testamento! En él encuentro grandes hombre, un paisaje heroico y algo de lo más raro en este mundo, la incomparable ingenuidad del *corazón fuerte;* más aún, encuentro un pueblo. En cambio, en el Nuevo todo son pequeñas sectas, mero rococó del alma, mero adorno complicado, mero enrevesamiento, meras cosas extrañas, mero aire de conventículo, para no olvidar un ocasional hálito de dulzonería bucólica, propio de la época (y de las provincias periféricas del imperio romano) y no tanto judío cuanto helenístico. Una humildad estrechamente unida al deseo de dárselas de importante; una garrulería del sentimiento que casi narcotiza; apasionamiento, pero no pasión; una penosa mímica; aquí ha faltado visiblemente toda buena educación. ¡Cómo se pueden hacer tantas alharacas con las pequeñas faltas de virtud propias como estos devotos hombrecillos! A nadie le importan; menos aún a Dios. Al final quieren tener incluso <la corona de la vida eterna>, toda esta gentecilla de provincias: ¿para qué?, me pregunto. Es imposible ir más lejos por el camino de la inmodestia. Un Pedro <inmortal>: ¡quién podría soportar a un tipo como ese! Tienen una ambición que hace reír: *esta gente* se poner a dar vueltas en la boca delante de nosotros a lo más personal que tiene, a sus tonterías, tristezas y preocupaciones de haragán, cono si el en sí de las cosas estuviera obligado a preocuparse de ellas, *esta gente* no se cansa de enredar a Dios mismo en las más pequeñas penas que ella sufra. ¡Y este constante tutearse con Dios, que es del peor de los gustos! ¡Esta impertinencia judía, y no solo judía, contra Dios con el hocico y las patas!… En el este de Asia hay pequeños y despreciados <pueblos paganos> de los que estos primeros cristianos hubieran podido aprender algo esencial, algo de *tacto* en la veneración; según atestiguan los misioneros cristianos, esos pueblos no se permiten ni siquiera pronunciar el nombre de su Dios. Esta me parece no poca delicadeza, pero no son los <primeros> cristianos los únicos para los que es demasiada delicadeza: recuérdese por ejemplo, para notal la contraposición, a Lutero, el más <elocuente> e inmodesto de los campesinos que Alemania ha tenido, y el tono luterano que le gustaba emplear sobre todo en sus diálogos con Dios. La resistencia de Lutero contra los santos mediadores de la Iglesia (especialmente contra <el Papa, esa cerda del diablo>) era en el fondo, de eso no cabe duda alguna, la resistencia de un patán al que le irritaba la *buena etiqueta* de la Iglesia, aquella etiqueta de la veneración, propia del gusto hierático, que solo permite acceder al *sanctasanctórum* a los más consagrados y más silenciosos y veda ese acceso a los patanes. Precisamente ahí estos últimos deben permanecer sencillamente callados, pero Lutero, el campesino, quería que las cosas fuesen de un modo absolutamente distinto, ese modo no era para él suficientemente *alemán*: quería sobre todo hablar con su Dios directamente, hablar él mismo <sin tener que guardar las formas>… Pues bien, así lo hizo. El ideal ascético, ya

se adivina, no ha sido nunca ni en lugar alguno una escuela del buen gusto, todavía menos de las buenas maneras; ha sido, en el mejor de los casos, una escuela de las maneras hieráticas: eso es porque él mismo lleva metido en el cuerpo algo que es enemigo mortal de todas las buenas maneras, a saber, falta de medida, aversión a la medida; él mismo es un <*non plus ultra*>.

23

El ideal ascético ha echado a perder no solo la salud y el gusto; ha echado a perder además una tercera, cuarta, quinta, sexta cosa, y me guardaré de decir *todo* lo que ha echado a perder (¡no acabaría nunca!). Lo que me propongo sacar aquí a la luz no es qué ha *producido* este ideal, sino, más bien, única y estrictamente qué *significa*, qué permite adivinar, qué yace escondido tras él, bajo él, en él, de qué es él la expresión provisional, borrosa, sobrecargada de signos de interrogación y malentendidos. Y únicamente *esta* finalidad, a saber, prepararles para el último y más terrible aspecto que ofrece para mí la pregunta acerca del significado de aquel ideal, era lo que no me permitía ahorrar a mis lectores una mirada a lo enorme de sus efectos, también de sus efectos fatídicos. ¿Qué significa, pues, el *poder* de aquel ideal, *lo enorme* de su poder? ¿Por qué se le ha dado cabida en esa medida?, ¿por qué, más bien, no se le ha prestado resistencia? El ideal ascético expresa una voluntad: *¿dónde* está la voluntad adversaria en la que se expresase un *ideal adversario*? El ideal ascético tiene una *meta*, que es lo suficientemente universal para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan de cortas miras y estrechos; interpreta a su gusto épocas, pueblos, personas, inexorablemente por referencia a esta única meta, rechaza, niega, afirma, confirma únicamente en el sentido de *su* interpretación (¿y ha habido alguna vez un sistema de interpretación más pensado hasta el final?); no se somete a poder alguno, sino que cree más bien en su privilegio frente a todo poder, en su incondicionada *distancia de rango* respecto de todo poder; cree que en el mundo no hay nada dotado de poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a la existencia, un valor, como instrumento para su obra, como camino y medio para *su* meta, para una sola meta… ¿Dónde esta el *contrincante* de este sistema cerrado de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué *falta* el contrincante?… ¿Dónde está la *otra* <única meta>?… Pero se me dice que *no* falta, que no solo ha luchado una larga y feliz lucha contra aquel ideal, sino que más bien ya se ha enseñoreado de aquel ideal en todos los aspectos principales: toda nuestra *ciencia* moderna, así se me dice, lo atestigua, esta ciencia moderna, la cual, como una auténtica filosofía de la realidad, es patente que

cree solo en sí misma, es patente que posee el valor y la voluntad necesarios para autoafirmarse y que hasta ahora se las ha arreglado harto bien sin dios, más allá y virtudes negadoras. Ahora bien, con semejante ruido y cháchara de agitadores no se consigue nada conmigo: estos trompeteros de la realidad son malos músicos, sus voces —según se puede oír perfectamente— *no* vienen de lo más hondo, por su boca *no* habla el abismo de la conciencia científica (pues hoy la conciencia científica es un abismo), la palabra <ciencia> es en esas bocotas de trompeteros sencillamente impudicia, un abuso, una desvergüenza. Lo que en verdad sucede es sencillamente lo contrario de lo que aquí se afirma: en la actualidad, la ciencia no tiene absolutamente *ninguna* fe en sí misma, y menos un ideal *por encima* de sí, y donde es aún pasión, amor, brasa, *sufrimiento*, no está en contraposición con aquel ideal ascético, sino que es más bien *su forma más reciente y más noble*. ¿Os suena extraño?… Hay suficiente pueblo honrado y modesto de trabajadores, también entre los eruditos de hoy, al que le gusta su rinconcito, y que, porque le gusta estar en él, en ocasiones eleva un poco inmodestamente esta exigencia: hoy en día sencillamente se *debe* estar contento, sobre todo en la ciencia, pues —afirman— en ella hay todavía muchas cosas útiles que hacer. No digo que no; lo último que quisiera es echarles a perder a estos honrados trabajadores su placer en el oficio, pues yo me alegro de su trabajo. Pero el hecho de que ahora en la ciencia se trabaja con rigor y de que hay trabajadores que están contentos *no* demuestra en modo alguno que la ciencia como un todo tenga hoy en día una meta, una voluntad, un ideal, una pasión de la gran fe. Es lo contrario lo que sucede, como ya dije: allí donde no es la forma más reciente que tiene de manifestarse el ideal ascético —esos son casos demasiado raros, nobles, escogidos como para que con base en ellos se pudiese cambiar la dirección del juicio global— la ciencia es hoy en día un *escondrijo* para toda clase de malhumor, descreimiento, gusano remordedor, *despectio sui,* mala conciencia: es la *intranquilidad* de la ausencia misma de ideales, el sufrimiento por la *falta* del gran amor, la desazón causada por un frugalidad *involuntaria*. ¡Oh, cuántas cosas esconde hoy la ciencia!, ¡cuántas cosas, al menos, *debe* esconder! La diligencia de nuestros mejores eruditos, su aplicación irreflexiva, su cabeza humeante día y noche, su maestría misma en su oficio: ¡con qué frecuencia todo esto tiene su auténtico sentido en no permitir que algo se torne visible para uno mismo! La ciencia como medio de autonarcotización: *¿conocéis esto?…* Con una palabra inocua los herimos en ocasiones profundísimamente —lo experimenta todo el que trata con eruditos—, irritamos contra nosotros a nuestros amigos eruditos en el preciso instante en que creemos estar honrándolos, los sacamos de sus casillas meramente porque éramos demasiado toscos para adivinar delante de quién estábamos realmente: delante de *dolientes* que nos e quieren

reconocer a ellos mismo qué son, de narcotizados e inconscientes que solo temen una cosa: *cobrar consciencia…*

24

Y ahora contémplese en cambio aquellos casos más raros de los que hablaba antes, los últimos idealistas que hay en la actualidad entre los filósofos y los eruditos: ¿se tiene en ellos quizá los *adversarios* más escogidos del ideal ascético, sus *contra-idealistas*? En verdad, *creen* serlo, estos <incrédulos> (puesto que lo son todos ellos); parece precisamente que su último trozo de fe consiste en ser adversarios de ese ideal, tan serios se ponen llegados a este punto, tan apasionadas se hacen en este momento precisamente sus palabras, sus gestos: ¿tiene que ser *verdadero* ya por eso lo que creen?… Nosotros los <conocedores> hemos terminado por desconfiar de todo tipo de creyentes; nuestra desconfianza nos ha ido adiestrando paulatinamente a extraer las conclusiones inversas de las que antaño se extraían: a saber, dondequiera que la fortaleza de una fe aparezca muy en primer plano, a deducir una cierta debilidad de la demostrabilidad, la *improbabilidad* misma de lo creído. Tampoco nosotros negamos que la fe <hace bienaventurado>: *precisamente por eso* negamos que la fe *demuestre* algo; una fe fuerte, que haga bienaventurado, es una sospecha contra aquello en lo que se cree, no fundamente <verdad>, fundamenta una cierta probabilidad… del *engaño*. ¿Qué sucede, pues, en el caso que nos ocupa? Estos negadores y marginales de hoy, estos incondicionados en una sola cosa, en la exigencia de limpieza intelectual, estos espíritus duros, rigurosos, continentes, heroicos, que son la honra de nuestra época, todos estos macilentos ateos, anticristos, inmoralistas, nihilistas, estos escépticos, efécticos, *hécticos* del espíritu (esto último lo son todos ellos sin excepción, en algún sentido), estos últimos idealistas del conocimiento, solo en los cuales hoy en día habita y se ha personificado la conciencia intelectual, se creen realmente todo lo libres que resulta posible del ideal ascético, estos <espíritus libres, *muy* libres>; sin embargo, revelémosles algo que ellos mismos no pueden ver, pues lo tienen demasiado cerca: este ideal es precisamente también *su* ideal, ellos mismo lo representan hoy en día y quizá son los únicos que lo hacen, ellos mismos son su más espiritualizado engendro, su tropa más adelantada de guerreros y exploradores del terreno, su forma de seducir más insidiosa, más delicada, más inasible: si soy en algo adivinador de enigmas, ¡quiero serlos con *esta* tesis!… No son, ni de lejos, espíritus *libres*, *pues siguen creyendo en la verdad…* Cuando los cristianos se toparon en Oriente con aquella invencible orden de los *hassasin* o asesinos, aquella orden de espíritus libres *par excellence*, cuyos

grados inferiores vivían en una obediencia que ninguna orden monástica ha alcanzado, obtuvieron por algún camino también un indicio de aquel símbolo y contraseña que estaba reservado a los grados superiores como su *secretum:* <nada es verdadero, todo está permitido>… Sí, *esto sí que era libertad de espíritu, con ello* le quedaba *retirada* la fe a la verdad misma… ¿Acaso se ha extraviado alguna vez un espíritu libre europeo, un espíritu libre cristiano, en esta tesis y en sus laberínticas *conclusiones*?, ¿conoce *por propia experiencia* al minotauro de esta cueva?… Lo dudo, es más, sé que no es así: nada les es más ajeno a estos incondicionados en una sola cosa, a estos *denominados* <espíritus libres>, que la libertad y el desencadenamiento en aquel sentido, en ninguna otra cosa están precisamente atados más corto, es en la fe precisamente en la verdad en lo que son más firmes e incondicionados que nadie. Conozco todo esto quizá demasiado de cerca: aquella venerable continencia filosófica a la que una fe como esa obliga, aquel estoicismo del intelecto que en último término se prohíbe el <no> igual de rigurosamente que el <sí>, aquel *querer* quedarse parado ante lo fáctico, ante el <*factum* brutum>, aquel fatalismo de los <*petis faits*> *(ce petit fatalisme*, como yo lo denomino), en el que la ciencia francesa busca ahora una especia de primacía moral sobre la alemana, aquel renunciar a cualquier forma de interpretación (a violar, enderezar, recortar, omitir, rellenar, idear, falsificar, y a todas las demás cosas que pertenecen a la *esencia* de todo interpretar): esto es expresión, hablando en términos generales, de ascetismo de la virtud igual de bien que lo es cualquier negación de la sensualidad (en el fondo, se trata solamente de un *modus* de esa negación). Lo que *fuerza* a ello, aquella voluntad incondicionada de verdad, es la *fe en el ideal ascético mismo*, si bien como su imperativo inconsciente, que nadie se engañe al respecto; es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*, un valor este que únicamente está avalado y garantizado por aquel ideal (se mantiene en pie o cae junto con aquel ideal). Juzgando con rigor, no hay en modo alguna una ciencia <sin presupuestos>, la idea correspondiente no se puede pensar, es un paralogismo: siempre tiene que haber primero una filosofía, una <fe>, para que la ciencia adquiera de esta última una dirección, un sentido, un límite, un método, un *derecho* a la existencia. (Quien lo entienda al revés, quien por ejemplo se apreste a poner la filosofía <sobre un fundamento estrictamente científico>, necesita primero para ello *poner cabeza abajo* no solo la filosofía, sino también la verdad misma: ¡el peor atentado contra la decencia de que puede hacerse objeto a dos damiselas tan dignas!). Sí, no cabe duda —y con ello le doy la palabra a mi *Gaya ciencia*, cf. su libro quinto, p. 263— <el veraz, en aquel sentido osado y último que la fe en la ciencia presupone, *afirma con ello un mundo distinto* del de la vida, del de la naturaleza y del de la historia, y por cuanto afirma ese <otro mundo>, ¿acaso no tiene que negar precisamente por esa misma razón su pareja

contraria, este mundo, *nuestro* mundo?… Nuestra fe sigue descansando en una *fe metafísica*, también nosotros, los conocedores de hoy, nosotros los sin Dios y antimetafísicos, también nosotros seguimos tomando *nuestro* fuego de aquel incendio provocado por una fe vieja de milenios, por aquella fe de los cristianos, que era también la fe de Platón, en que Dios es la verdad, en quela verdad es *divina*… Pero, ¿qué pasaría si precisamente esto se hiciese cada vez más increíble, si ya nada resultase ser divino, a no ser el error, la ceguera, la mentira, si Dios mismo resultase ser nuestra *más larga mentira*?>. Llegados a este punto hace falta pararse y recapacitar largamente. La ciencia misma *necesita* a partir de ahora una justificación (con lo que aún no queda dicho que la tenga). Échese una mirada en relación con esta cuestión a las filosofías más antiguas y a las más recientes: en todas ellas falta la consciencia de hasta qué punto la voluntad de verdad está necesitada ella misma de una justificación, aquí hay una laguna en toda filosofía, ¿a qué se debe? A que hasta ahora el ideal ascético ha sido el *señor* de toda filosofía, a que se puso la verdad como ser, como Dios, como la instancia suprema misma, a que no estaba *permitido* en modo alguno hacer problema la verdad. ¿Se comprende este <permitido>? Desde el instante en que se niega la fe en el Dios del ideal ascético, *hay también un nuevo problema*: el del *valor* de la verdad. La voluntad de verdad está necesitada de crítica —determinemos con ello nuestra propia tarea— el valor de la verdad debe *ponerse en cuestión* por una vez a modo de ensayo… (A quien le parezca que esto está dicho con demasiado concisión le recomiendo que lea aquel apartado de la *Gaya ciencia* que lleva por título: <Hasta qué punto también nosotros seguimos siendo píos>, pp. 260 y ss., o mejor aún todo el libro quinto de la obra mencionada, e igualmente el prólogo a la *Aurora*.)

25

¡No! No me vengáis con la ciencia cuando busco el antagonista natural del ideal ascético, cuando me pregunto: < ¿*dónde* está la voluntad adversaria en la que se expresa su *ideal adversario*?>. Para ello la ciencia dista mucho de ser autosuficiente, necesita tener primero, se mire la cosa por donde se mire, un ideal-valor, un poder creador de valores al *servicio del cual le sea lícito creer* en sí misma: ella misma no es nunca creadora de valores. Su relación con el ideal ascético todavía no es en sí, en modo alguno, de antagonismo; en lo principal representa incluso, más bien, la fuerza que impulsa hacia delante en la conformación interna de dicho ideal. Su contradicción y lucha no se refiere en modo alguno, examinando las cosas más de cerca, al ideal mismo, sino a sus fortificaciones exteriores, a

su ropaje, a su juego de máscaras, a su endurecimiento, esclerosis, dogmatización temporales: libera la vida que hay en él cuando niega cuanto de exotérico hay en él. Estas dos cosas, ciencia e ideal ascético, comparten un mismo suelo, ya lo di a entender: el suelo de la misma sobrestimación de la verdad (más correctamente: el suelo de la misma fe en la inestimabilidad, *in*criticabilidad de la verdad), y precisamente por ello son *necesariamente* aliados, de manera que, en el supuesto de que se los combata, solo pueden ser combatidos y cuestionados en común. La desestimación del valor del ideal ascético arrastra consigo inevitablemente la desestimación del valor de la ciencia: ¡abramos bien los ojos, agucemos el oído para percibirlo a tiempo! (El *arte*, permítaseme anticiparlo, pues en algún momento volveré con detenimiento sobre este particular, el arte, en el que se justifica precisamente la *mentira*, en el que la *voluntad de engaño* tiene a la buena conciencia de su lado, se opone al ideal ascético mucho más pro principio que la ciencia: así lo notó el instinto de Platón, el mayor enemigo del arte que Europa ha producido hasta la fecha. Platón *contra* Homero: esto es todo y el auténtico antagonismo; por un lado, <el de allende> con la mejor de las voluntades, el gran calumniador de la vida; por otro, su involuntario divinizador, la naturaleza *dorada*. La servidumbre del artista al servicio del ideal ascético es por ello la más auténtica *corrupción* del artista que puede haber, y por desgracia una de las más habituales, pues nada es más corruptible que un artista.) También desde el punto de vista fisiológico la ciencia descansa sobre el mismo suelo que el ideal ascético: un cierto *empobrecimiento de la vida* es tanto aquí como allí el presupuesto; las emociones enfriadas, el *tempo* ralentizado, la dialéctica en lugar del instinto, la *seriedad* impresa en los rostros y en los gestos (la seriedad, esta señal inequívoca de que el metabolismo es más costoso, de que la vida tiene que bregar arduamente y de que le cuesta más trabajar). Véanse las épocas de un pueblo en las que el erudito pasa al primer plano: son épocas de cansancio, con frecuencia de ocaso, de decadencia; la fuerza que todo lo inunda, la certidumbre de la vida, la certidumbre del *futuro* se han acabado. La preponderancia del mandarín nunca significa nada bueno: igual que tampoco lo significa la aparición de la democracia, de los tribunales arbitrales de paz en lugar de guerra, de la igualdad de derechos de las mujeres, de la religión de la compasión y de todos los demás síntomas de una vida que se va hundiendo. (La ciencia captada como problema; ¿qué significa la ciencia?; cf. a este respecto el prólogo al *Nacimiento de la tragedia*). ¡No! Esta <ciencia moderna> — ¡abrid los ojos de una vez!— es por el momento la mejor aliada del ideal ascético, ¡y lo es precisamente porque es su aliada más inconsciente, más involuntaria, más secreta y más subterránea! Hasta la fecha han jugado a un mismo juego los <pobres de espíritu> y los adversarios científicos de aquel ideal (hay que guardarse de pensar, dicho sea de paso, que estos últimos son sus

contrarios, que son, digamos, los *ricos* de espíritu: *no* lo son, yo los denominé hécticos de espíritu). Estas famosas *victorias* de los últimos: indudablemente, son victorias, pero ¿sobre qué? El ideal ascético no fue vencido en ellas de ninguna manera; más bien, debido a que los muros y barbacanas edificados al lado de él y que *hacían más basto* su aspecto fueron retirados y demolidos uno tras otro sin miramiento alguno por parte de la ciencia, ese ideal salió fortalecido, a saber, se hizo más inasible, espiritual, insidioso. ¿Se piensa realmente, por ejemplo, que la derrota de la astronomía teológica significa una derrota de ese ideal?… ¿Está acaso el hombre *menos necesitado* de una solución en términos de más allá de su enigma de la existencia debido a que esa existencia se muestra desde entonces como algo todavía más arbitrario, marginal, prescindible, en el orden *visible* de las cosas? El auto- empequeñecimiento del hombre, su *voluntad* de auto-empequeñecimiento, ¿no está precisamente en un progreso imparable desde Copérnico? Ay, la fe en su dignidad, unicidad, insustituibilidad en la jerarquía de los seres, se ha acabado; el hombre se ha convertido en *animal*, en animal, sin parábola, paliativos o reservas, él, que en su fe anterior era casi Dios (<hijo de Dios>, <hombre-Dios>)… Desde Copérnico el hombre parece haber caído en un plano inclinado; a partir de ese momento se aleja del punto central rodando cada vez más deprisa: ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, ¿hacia la <*taladrante* sensación de su nada>? ¡Muy bien! Precisamente este sería el camino recto, ¿hacia el *viejo* ideal?… *Toda* la ciencia (y de ninguna manera solo la astronomía, sobre cuyos efectos humillantes y aplanantes Kant ha hecho una notable confesión: <aniquila mi importancia>…), toda la ciencia, la natural tanto como la *innatural* —así denomino a la autocritica del conocimiento—, va hoy día en pos de quitarle al hombre de la cabeza el respeto que ha tenido hasta ahora por él mismo, como ese respeto no hubiera sido otra cosa que un extraño engreimiento; se podría decir incluso que tiene su orgullo propio, su propia y áspera forma de ataraxia estoica, en mantener en ella misma en pie este *autodesprecio* del hombre, tan trabajosamente obtenido, como el último y más serio derecho al respeto que tiene el hombre (con razón, realmente, puesto que el despreciador sigue siendo siempre alguien que <no se ha olvidado de qué significa apreciar o respetar>…). ¿Se está trabajando con ello realmente *en contra* del ideal ascético? ¿Se sigue pensando realmente con toda seriedad) como figuraban los teólogos durante una época) que por ejemplo la *victoria* de Kant sobre la dogmática conceptual teológica (<Dios>, <alma>, <libertad>, <inmortalidad>) ha causado quebranto a aquel ideal? (por el momento no nos importa nada si Kant mismo se propuso siquiera, o no, cosa semejante). Es cierto que desde Kant los trascendentalistas de todo tipo vuelven a tener la partida ganada —están emancipados de los teólogos, ¡qué felicidad!—, pues él les reveló el camino subrepticio por el que a partir de ese momento pueden ir por su

cuenta y con la mejor decencia científica en pos de la satisfacción de los <deseos de su corazón>. Igualmente: ¿quién podría tomarles a mal a los agnósticos que, en su calidad de veneradores de lo desconocido y misterioso en sí, adoren ahora como Dios al *signo de interrogación mismo*? (Xaver Duodan habla en cierta ocasión de los *ravages* que ha producido <*l`habitude d`admirer l´inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l´inconnu*>; él piensa que los antiguos pudieron pasarse sin ese hábito). Suponiendo que nada de lo que el hombre <conoce> logra satisfacer sus deseos, sino que más bien los contradice y los hace estremecerse, ¡qué divina escapatoria que sea lícito buscar la culpa de ello no en el <desear>, sino en el <conocer>!… <No hay conocer alguno: *en consecuencia,* Dios existe> ¡Qué nueva *elegantia syllogismi*!, ¡qué *triunfo* del ideal ascético!

26

¿O mostró quizá toda la historiografía moderna una actitud más cierta de la vida, más cierta del ideal? Su pretensión más noble va ahora en la dirección de ser *espejo;* rechaza toda teología; ya no quiere <demostrar> nada; desprecia el papel de juez, y ahí muestra su buen gusto: afirma igual de poco que niega, constata, <describe>… Todo esto es ascético en alto grado; pero al mismo tiempo en grado aún mayor es *nihilista*, ¡que nadie se engañe! ¿Se ve una mirada triste, dura, pero decidida, un ojo que mira hacia fuera, igual que un viajero al Polo Norte que se ha quedado solo *mira hacia fuera* (¿quizá para no mirar hacia dentro?, ¿para no mirar hacia atrás?…). Aquí hay nieve, aquí ha enmudecido la vida; las últimas cornejas que aquí levantas su voz se llaman < ¿para qué?>, < ¡en vano!>, < ¡nada!>, aquí ya no prospera ni crece nada, a lo sumo metapolítica petersburguesa y <compasión> tolstoiana. Y en lo que respecta a aquel otro tipo de historiadores, un tipo quizá todavía <más moderno>, un tipo sibarita, voluptuoso, que coquetea con la vida tanto como con el ideal ascético, que utiliza la palabra <artista> como guante y que hoy en día ha arrendado enteramente para sí el elogio de la contemplación: ¡oh, qué sed incluso de ascetas y paisajes invernales producen esos ingeniosillos! ¡No!, ¡que el diablo se lleve esta gente <contemplativa>! ¡Cuánto prefiero seguir caminado con aquellos nihilistas históricos por la más sombría, gris y fría de las nieblas! Sí, no me importaría nada, suponiendo que tenga que elegir, prestar oído a alguien entera y propiamente ahistórico, contrahistórico (como aquel Dühring, con cuyos tonos se embriaga en la Alemania de hoy una especie de <almas bellas> que hasta ahora no había salido de su timidez ni se había revelado como lo que es, la *species anarchistica* dentro

del proletariado culto). Cien veces peores son los <contemplativos>: no sabría mencionar nada que produzca tanta repugnancia como un poltrón <objetivo> de esos, como un perfumado sibarita de esos ante la ciencia histórica, medio cura, medio sátiro, con perfume Renan, que ya en el alto falsete de su aplauso deja traslucir lo que le falta, *dónde* le falta, ¡dónde en este caso, ¡ay!, la parca ha manejado su cruel tijera de forma demasiado quirúrgica! Esto me repugna, y también me hace perder la paciencia: que ante semejantes espectáculos conserve la paciencia quien no tenga nada que perder con ella; a mí me indigna el aspecto que ofrecen, <espectadores> como esos me encolerizan contra el <espectáculo> más aún que el espectáculo (la ciencia histórica misma, ya se me entiende), de improviso me vienen humores anacreónticos. Esta naturaleza que dio al toro los cuerno, al león χασμ′ οδοντων, ¿para qué me dio a mí la naturaleza los pies?… Para pisar, ¡por San Anacreonte!, y no solo para salir corriendo: ¡para pisotear a esos podridos poltrones, la cobarde contemplación, el lascivo eunuquismo ante la ciencia histórica, los coqueteos con ideales ascéticos, la tartufería justiciera de la insuficiencia sexual! ¡Todo mi respeto para el ideal ascético, *en la medida en que sea sincero!*, ¡en la medida en que crea en sí mismo y no nos haga teatro! Pero no me gustan todas estas chinches coquetas cuya ambición es insaciable en oler a infinito, hasta que lo infinito termina por oler a chinches; no me gustan los sepulcros blanqueados que remedan la vida; no me gustan los cansados y gastados que se envuelven en sabiduría y miran con <objetividad>; no me gustan los agitadores maquillados de héroes, que para hacerse invisibles cubren con una caperuza hecha de ideal su cabeza de paja; no me gustan los artistas ambiciosos que quieren dárselas de ascetas y sacerdotes y en el fondo no son más que bufones trágicos; no me gustas esos especuladores en idealismo más recientes, los antisemitas, que hoy en día ponen los ojos en blanco, a lo cristiano-ario-buen ciudadano, y tratan de excitar todos los elementos brutales del pueblo mediante un abuso, que agota toda paciencia, del más barato instrumento de agitación, la actitud moral (que *todo* tipo de espíritu engañador tenga éxito en la Alemania de hoy guarda una estrecha relación con la *desolación* del espíritu alemán, últimamente innegable y que ya se puede tocar con las manos, y cuya causa sitúo en una alimentación demasiado exclusiva con periódicos, política, cerveza y música wagneriana, a la que se suma lo que constituye la presuposición de esa dieta: primero el atoramiento y vanidad nacionalista, el fuerte pero estrecho principio *<Deutschland, Deutschland über Alles>*, y después la *paralysis agitans* de las <ideas modernas>). Europa es hoy rica e inventiva sobre todo en sustancias excitantes, no parece necesitar de nada tanto como de estimulantes y aguardiente: de ahí también la enorme falsificación de ideales, que son los aguardientes del espíritu de más elevada graduación; de ahí también el aire repulsivo, maloliente,

fementido, seudoalcohólico que se respira por doquier. Me gustaría saber cuántos barcos llenos de idealismo imitado, de disfraces de héroe y de ruido de latas de grandes palabras, cuántas toneladas de compasión edulcorada y espirituosa (con esta marca de la casa: *la religión de la souffrance*), cuántas patas de palo de <noble indignación> para ayudar a los pies planos del espíritu, cuántos *comediantes* del ideal cristiano-moral habría que exportar hoy desde Europa para que su aire volviese a oler más limpio… Es evidente que con esta sobreproducción se abre una nueva posibilidad *comercial*, es evidente que con pequeños ídolos de ideal y los correspondientes <idealistas> se puede hacer un nuevo <negocio>, ¡no se desoiga esta insinuación! ¿Quién tiene el valor suficiente para ello? ¡Está en nuestra *mano* <idealizar> la Tierra entera!… Pero qué hablo de valor: aquí es una sola cosa la que hace falta, precisamente la mano, una mano sin inhibición alguna, sin absolutamente ninguna inhibición…

27

¡Basta!, ¡basta! Dejemos estas curiosidades y complejidades del más moderno espíritu, en las que hay tanto de ridículo como de irritante: precisamente *nuestro* problema, el problema del *significado* del ideal ascético, puede pasarse sin ellas: ¡qué tiene que ver ese problema con ayer y hoy! Abordaré esas cosas en otro contexto, más a fondo y con más dureza (bajo el título <Historia del nihilismo europeo>; remito para ello a una obra que estoy preparando: ***La voluntad de poder***, *ensayo de una transvaloración de todos los valores*). Lo único que me importa haber señalado aquí es esto: incluso en la más espiritual esfera al ideal ascético solo le queda por el momento una clase de enemigos y *dañadores* reales, a saber, los comediantes de ese ideal, puesto que despiertan desconfianza. En todos los demás lugares en que hoy en día trabaje con rigor, con fuerza y sin recurrir a moneda falsa, el espíritu prescinde ahora del ideal en cualquiera de sus formas (la expresión popular de esta abstinencia es <ateísmo>): *a excepción de su voluntad de verdad.* Ahora bien, esta voluntad, este *resto* de ideal, es, si se me quiere creer, ese ideal mismo en formulación más rigurosa, más espiritual, por completo y absolutamente esotérica, despojada de toda construcción exterior, y por ello no tanto su resto cuanto su *núcleo.* El ateísmo incondicionado y honrado (¡y su aire es lo único que respiramos nosotros, los hombres de cierta espiritualidad de esta época!) *no* está, por tanto, en contraposición con aquel ideal, según parece; es más bien solamente una de las últimas fases de su desarrollo, una de sus formas finales y de sus consecuencias lógicas internas; es el *trágico desenlace*, que exige todo nuestro respeto, de una disciplina para la verdad

vieja de dos mil años y que a la postre se prohíbe a sí misma la *mentira de la fe en Dios.* (El mismo desarrollo han seguido los acontecimientos en la India, de modo completamente independiente, y por ello con valor demostrativo; el mismo ideal forzando a extraer la misma conclusión; el punto decisivo cinco siglos antes del inicio de la era europea, con Buda, o, más exactamente, ya con la filosofía sankhya, que después fue popularizada y convertida en una religión por Buda). Preguntémoslo con todo rigor, *¿qué* es lo que en realidad ha *vencido* sobre el Dios cristiano? La respuesta se encuentra en mi *Gaya ciencia*, p. 290: <la moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado cada vez en un sentido más estricto, la sutilidad de confesor de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en la limpieza intelectual a cualquier precio. Ver la naturaleza como si fuese una demostración de la bondad y de la protección de Dios; interpretar la historia para honra de una razón divina, como testimonio constante de un orden cósmico ético y de propósitos últimos éticos; interpretar las propias vivencias tal y como las han interpretado durante no poco tiempo las personas piadosas, como si todo fuese disposición de lo alto, todo señal, todo pensado y enviado en beneficio de la salvación del alma: ahora eso *se ha acabado*, tiene a la conciencia *en su contra*, es, para todas las conciencias dotadas de cierta finura, indecente, insincero, mendacidad, feminismo, debilidad, cobardía; con este rigor somos, si es que podemos serlo de algún modo, precisamente *buenos europeos* y herederos de la más larga y más valiente autosuperación de Europa>… Todas las cosas grandes perecen por su propia mano, en virtud de un acto de autonegación: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la necesaria <autosuperación> que reside en la esencia de la vida; siempre termina por dirigirse al legislador mismo esta llamada: <*patere legem, quam ipse tulisti*>. Así se hundió el cristianismo *como dogma*, por obra de su propia moral; así tiene que hundirse ahora el cristianismo *como moral*: estamos en los umbrales de este acontecimiento. Después de haber ido extrayendo una conclusión tras otra, la veracidad cristiana extrae al final su *conclusión más fuerte*, su conclusión *contra* sí misma, y esto sucede cuando plantea la pregunta < *¿qué significa toda voluntad de verdad?*>… Y aquí vuelvo a tocar mi problema, nuestro problema, amigos míos *desconocidos* (pues todavía no se de amigo alguno): ¿qué sentido tendría todo *nuestro ser*, si no fuese el de que en nosotros esa voluntad de verdad ha cobrado consciencia de sí misma *como problema*?… en este cobrar consciencia de sí misma de la voluntad de verdad —no cabe duda— lo que a partir de ahora hará *hundirse* a la moral: ese gran espectáculo en cien actos que le queda reservado a los próximos dos siglos de Europa, el más terrible, más cuestionable y quizá más esperanzador de todos los espectáculos…

28

Si se prescinde del ideal ascético, el hombre, el *animal* hombre, no ha tenido hasta ahora sentido alguno. Su existencia en este mundo no contenía ninguna meta; < ¿para qué el hombre?> era una pregunta sin respuesta; faltaba la *voluntad* de hombre y mundo; detrás de todo gran destino humano sonaba como estribillo un < ¡En vano!> todavía más grande. *Esto* precisamente es lo que significa el ideal ascético, que algo *faltaba*, que al hombre le rodeaba una enorme *laguna*: no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, *sufría* del problema de su sentido. Sufría también otras cosas, era en lo principal un *animal enfermizo*: pero *no* era el sufrimiento mismo en lo que estribaba su problema, sino en que le faltaba la respuesta al grito de la pregunta < *¿para qué sufrir*?>. El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, *no* niega en sí mismo el sufrimiento: *lo quiere*, va en pos de él, suponiendo que se le muestre un *sentido* para él, un *para qué* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, *no* el sufrimiento, era la maldición que hasta ese momento pesaba sobre la humanidad: *¡y el ideal ascético le ofreció un sentido!* Era hasta ese momento el único sentido; algún sentido es mejor que ningún sentido en absoluto; el ideal ascético ha sido desde todos los puntos de vista el <*faute de mieux*> *par excellence* que ha habido hasta ahora. En él el sufrimiento estaba *interpretado*; el enorme vacío parecía colmado; se cerraba la puerta a todo nihilismo suicida. La interpretación —no cabe duda— trajo nuevo sufrimiento consigo, un sufrimiento más profundo, más interior, más venenoso y más removedor de la vida: puso todo sufrimiento bajo la perspectiva de la *culpa*… Pero, a pesar de todo, con ello el hombre quedaba *salvado*, tenía un *sentido*, desde entonces ya no era como una hoja arrastrada por el viento, una pelota en manos del absurdo, del <sin-sentido>, a partir de ese momento podía *querer* algo, con independencia, en un primer momento, de hacia dónde, para qué, con qué quisiese: *la voluntad misma estaba salvada*. Es absolutamente imposible ocultarse *qué* es lo que realmente expresa todo ese querer que ha recibido su dirección del ideal ascético: este odio contra lo humano, más aún contra lo animal, más aún contra lo material, esta repugnancia por los sentidos, por la razón misma, este temor a la felicidad y a la belleza, este anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo; todo esto significa, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de la nada*, una repulsión por la vida, una rebelión contra los más fundamentales presupuestos de la vida, ¡pero es y sigue siendo una *voluntad*!… Y, para repetir al final lo que dije al principio: antes quiere el hombre querer *la nada* que *no* querer…


editorial del cardo